

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

Departamento de Teoría del Conocimiento, Estética e Historia del
Pensamiento



TESIS DOCTORAL

La relación entre las dicotomías cultura-naturaleza, hombre-mujer y humano-animal en el pensamiento feminista

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Jimena Rodríguez Carreño

Directores

Marta Isabel González García

Francisco José Ausín Díez

Montserrat Galcerán Huguet

Madrid, 2016

Universidad Complutense de Madrid

Facultad de Filosofía

**Departamento de Teoría del Conocimiento, Estética e Historia
del Pensamiento**



TESIS DOCTORAL

**La relación entre las dicotomías cultura-naturaleza, hombre-
mujer y humano-animal en el pensamiento feminista**

Doctoranda:

Jimena Rodríguez Carreño

Directores:

Marta Isabel González García, Universidad de Oviedo

Francisco José Ausín Díez, Instituto de Filosofía (CSIC)

Montserrat Galcerán Huguet, Universidad Complutense de Madrid

Madrid, otoño de 2015

A Rosita

*If you wish to know why there are disasters
of armies and people in the world,
listen to the piteous cries
from the slaughterhouse at midnight*

Antiguo poema chino, citado por Birke y Parisi (1999: 71)

Agradecimientos

A los profesores Marta I. González y Txetxu Ausín, a quienes debo sus orientaciones y, sobre todo, el estímulo de su confianza.

A la profesora Montserrat Galcerán, por su inestimable ayuda en los inicios de mi carrera de investigación.

A la profesora Lynda Birke, por sus valiosas orientaciones y por haber puesto a mi disposición su biblioteca particular.

A mi madre, por su ayuda constante y su apoyo incondicional durante todos mis años de estudio.

A Óscar, por su apoyo y su paciencia.

A todos ellos, mi agradecimiento.

ÍNDICE

Introducción.....	1
Capítulo 1. El pensamiento dicotómico: múltiples discriminaciones y una misma lógica.....	13
1.1. El vínculo entre racismo, sexismo y especismo.....	14
1.2. Colonialismo y capitalismo como contexto explicativo.....	26
1.3. Algunos matices a los vínculos entre las dicotomías.....	30
1.4. Recapitulación.....	34
Capítulo 2. Crítica a la razón masculina y a la idea de cuerpo como lo biológico.....	37
2.1. Descartes y la radicalización de la dicotomía mente/cuerpo.....	37
2.1.1. El cuerpo como obstáculo de la objetividad.....	38
2.1.2. La muerte de la Madre Naturaleza.....	41
2.1.3. El conocimiento incorporado.....	43
2.1.4. La teoría cartesiana del animal-máquina y su actualidad.....	43
2.2. Crítica a la razón cartesiana.....	47
2.2.1. El método cartesiano: privilegio masculino.....	48
2.2.2. Descartes y “la huida de lo femenino”.....	50
2.2.3. El aprendizaje de la razón y la separación de la madre.....	54
2.2.4. Hombres racionales; mujeres y animales irracionales.....	56
2.3. Cuerpo débil, mente débil: la fragilidad del cuerpo femenino como justificación de la inferioridad intelectual de las mujeres.....	59
2.3.1. El útero como causa de debilidad física e inferioridad intelectual...	59
2.3.2. El control del cuerpo femenino.....	62
2.3.3. El varón como protagonista en la creación de la vida.....	64
2.4. La crítica feminista de la ciencia y la búsqueda de un nuevo modelo de conocimiento.....	65
2.4.1. La separación sujeto-objeto como exigencia del dominio de la naturaleza.....	66
2.4.2. La naturaleza desnuda ante el científico: el simbolismo de género en la ciencia.....	69
2.4.3. La posibilidad de una epistemología feminista.....	71
2.5. El rechazo del determinismo biológico y el reconocimiento de la complejidad de la naturaleza.....	75
2.5.1. El secreto está en los genes: los principios de la ociobiología.....	76
2.5.2. El hombre primitivo y el animal como modelos del	77

comportamiento humano.....	
2.5.3. Creer para ver: los prejuicios sexistas en la ciencia.....	80
2.5.4. Biologismo y determinismo “feministas”.....	86
2.5.5. El reconocimiento de la complejidad de la naturaleza y la biología como clave para combatir el pensamiento dicotómico.....	89
2.6. Recapitulación.....	92
Capítulo 3. El estatus moral de los animales desde una ética de la razón y una ética del sentimiento. El debate acerca de los derechos.....	97
3.1. El desprecio de las emociones: la ética kantiana y la razón como auténtico fundamento de la moral.....	97
3.2. Críticas a la dicotomía razón/emoción.....	100
3.2.1. La defensa de las emociones como base de la moral.....	101
3.2.2. Razón incontrolada y control social.....	104
3.3. La discusión sobre los derechos.....	109
3.3.1. Jerarquía, competencia, individualismo y derechos.....	110
3.3.2. Los derechos como instrumento necesario para la protección de los animales.....	115
3.4. En busca de una nueva ética: las virtudes de la “ética femenina”.....	119
3.4.1. Educadas en la empatía.....	119
3.4.2. La ética del cuidado.....	124
3.4.2.1. La necesidad de “escuchar” a los animales.....	124
3.4.2.2. La importancia de la dimensión política.....	129
3.4.2.3. Críticas a la ética del cuidado desde el utilitarismo y la teoría de los derechos.....	133
3.4.2.4. La ética del cuidado en el mundo animal.....	136
3.4.3. La naturaleza como cuerpo sagrado.....	139
3.5. La tradición ética “masculina” basada en las emociones.....	142
3.5.1. La razón sometida a las emociones.....	142
3.5.2. Las emociones como forma de conocimiento y como fundamento de los derechos.....	149
3.6. Más allá de la compasión: la incansable búsqueda de la justicia.....	152
3.7. Recapitulación.....	157

Capítulo 4. Conciencia feminista y conciencia animalista: antecedentes históricos y actualidad	162
4.1. La antivivisección como causa “femenina” a finales del siglo XIX en Inglaterra y Estados Unidos.....	162
4.1.1. Antiviviseccionistas y feministas: una alianza compleja.....	163
4.1.2. Las ideas antiviviseccionistas de Frances Power Cobbe: entre la tradición y la modernidad.....	171
4.1.2.1. <i>Salud del alma y salud del cuerpo</i>	172
4.1.2.2. <i>La tiranía de la ciencia y sus expertos</i>	175
4.1.2.3. <i>Perros con inteligencia, sentimientos y carácter</i>	178
4.1.3. Del laboratorio a la cocina: breve referencia al vínculo entre sufragismo y vegetarianismo.....	179
4.1.4. Antiviviseccionistas, cristianas y madres.....	181
4.1.5. De <i>Victoria Street</i> a la ONU.....	186
4.2. Conciencia feminista y conciencia animalista en la actualidad.....	189
4.2.1. La implicación de las mujeres en la lucha por la liberación animal: algunas justificaciones sociológicas.....	190
4.2.2. La unión de los excluidos.....	194
4.2.2.1. <i>La necesidad de una estrategia común</i>	195
4.2.2.2. <i>El dualismo cultura/naturaleza como condición suficiente pero no necesaria</i>	201
4.2.2.3. <i>Solidaridad frente al determinismo</i>	203
4.2.2.4. <i>Mujer, naturaleza y animales como objetos de dominio y violencia</i>	206
4.2.3. Feminismo y dieta vegetariana: el vínculo entre el consumo de carne y la subordinación de las mujeres.....	211
4.2.3.1. <i>La carne como alimento de las “virtudes masculinas”</i>	212
4.2.3.2. <i>Carol J. Adams y “la política sexual de la carne”</i>	213
4.2.3.3. <i>Críticas al feminismo no vegetariano</i>	218
4.2.3.4. <i>Salud femenina, etnocentrismo, degradación del medio ambiente y dieta vegetariana</i>	223
4.2.3.5. <i>Vegetarianismo contextual frente a vegetarianismo ontológico</i>	227
4.2.3.6. <i>Nacionalsocialismo y dieta vegetariana</i>	230
4.3. Recapitulación.....	232

Capítulo 5. Desmontando las dicotomías.....	239
5.1. Los conceptos de híbrido y performatividad como claves para desafiar el dualismo cultura/naturaleza.....	239
5.1.1. La omnipresencia de los híbridos en la cultura humana.....	241
5.1.1.1. <i>El centauro</i>	242
5.1.1.2. <i>Otras quimeras</i>	244
5.1.2. Performatividad, humanos y animales.....	246
5.1.2.1. <i>Género, identidad sexual y performatividad</i>	247
5.1.2.2. <i>Performatividad más allá de la especie humana</i>	248
5.1.2.3. <i>Las relaciones entre seres humanos y animales como un caso particular de las interacciones entre organismo y ambiente</i>	252
5.1.3. La “contaminación” de la ciencia.....	253
5.1.3.1. <i>La paradoja de los modernos</i>	254
5.1.3.2. <i>El vínculo inevitable</i>	258
5.1.3.2.a) Interacciones dentro del laboratorio.....	260
5.1.3.2.b) Interacciones fuera de la estrechez del laboratorio.....	263
5.1.3.3. <i>Hans y las ratas de Rosenthal</i>	267
5.1.4. Algunas consecuencias éticas de la hibridación.....	270
5.2. La etología cognitiva como desafío a la dicotomía humano/animal.....	275
5.2.1. La evolución de la etología: del naturalismo a la etología cognitiva.....	275
5.2.2. Los hallazgos de la etología cognitiva.....	283
5.2.2.1. <i>Animales emotivos</i>	284
5.2.2.1.a) Tristeza y dolor.....	288
5.2.2.1.b) Juego, felicidad y alegría.....	291
5.2.2.1.c) Amor y amistad.....	292
5.2.2.1.d) Enfado, ira y venganza.....	294
5.2.2.1.e) Empatía, compasión y solidaridad.....	295
5.2.2.2. <i>Animales inteligentes y conscientes</i>	299
5.2.2.2.a) Pensamiento.....	301
5.2.2.2.b) Lenguaje.....	306
5.2.2.2.c) Creatividad.....	311
5.2.2.2.d) Engaño.....	315
5.2.2.2.e) Conciencia.....	317
5.2.2.3. <i>Animales morales</i>	321

5.2.2.4. <i>Animales sociales y culturales</i>	327
5.2.3. Consecuencias éticas y políticas de los descubrimientos de la etología cognitiva.....	332
5.3. Recapitulación.....	338
Conclusiones	347
Referencias bibliográficas	358
Resumen	375
Abstract	381

INTRODUCCIÓN

1. PLANTEAMIENTO Y JUSTIFICACIÓN DEL TEMA

En la década de los años setenta del siglo XX, entre los movimientos sociales que tuvieron lugar en los países desarrollados, surgió con cierta fuerza un movimiento en favor de los derechos de los animales. La publicación del libro de Peter Singer *Animal Liberation* (1975) y de la obra de Tom Regan *The Case for Animal Rights* (1983) generaron un gran debate y despertaron el interés, tanto dentro como fuera de la academia, por la cuestión del trato que los seres humanos damos a los animales. Lejos de ser una moda pasajera, el interés por este asunto ha ido creciendo hasta dar lugar al nacimiento de la nueva disciplina denominada *human-animal studies* –que surge en los años noventa del pasado siglo en Estados Unidos–, cuyo objeto de estudio lo constituyen las interacciones y las relaciones entre los seres humanos y los animales no humanos. Esta tendencia se ha extendido por Europa y ha llegado tímidamente hasta nuestro país. Así, en España, en los últimos años, han empezado a publicarse libros sobre este asunto y han surgido incluso estudios universitarios dedicados a esta materia (por ejemplo, la Universidad Autónoma de Barcelona imparte actualmente un curso de posgrado que lleva como título “Máster en Derecho Animal y Sociedad”).

Así pues, la cuestión de los derechos de los animales es hoy en día un tema muy debatido que continúa ganando importancia. No obstante, no ha sido el hecho de que sea un debate muy actual lo que me ha llevado a centrar parte de mi trabajo en esta cuestión. Ha habido también razones personales. Durante toda mi vida me he sentido muy afectada por el trato cruel que reciben millones de animales en el mundo. Nunca he podido encontrar una justificación moral para que este hecho me resulte aceptable, por lo que la empatía y la compasión que siempre he sentido hacia estos seres ha sido para mí una fuente de malestar no menos importante que el que me provocaban estos mismos sentimientos en relación con los seres humanos sometidos a injusticias. Por este motivo, deseaba encontrar un momento en el que pudiera informarme sobre la cuestión de los derechos de los animales y hallar argumentos bien fundamentados que explicitaran y apoyaran mis intuiciones. Siempre he tenido la idea de que maltratar a un ser capaz de sufrir solo por el hecho de que carece de la habilidad para, por poner un ejemplo, hablar o comprender un teorema matemático, constituye una discriminación arbitraria semejante a las que se dan entre los humanos por pertenecer a una raza concreta o por

ser de un determinado sexo. Esta misma idea la encontraremos una y otra vez entre los teóricos que defienden los derechos de los animales, que han dado a dicha discriminación el nombre de “especismo” o “especieísmo” y la consideran análoga al racismo o al sexismo.

Sin embargo, lo cierto es que no me conformaba del todo con las teorías más clásicas, por decirlo de alguna manera, que se habían escrito sobre este asunto. El enfoque utilitarista que se asocia con las teorías de Peter Singer y el enfoque de los derechos, vinculado a las ideas de Tom Regan, no me resultaban convincentes. Frente a tales ideas, me pareció que las teorías que reivindican un trato ético a los animales partiendo de una perspectiva ecofeminista se ajustaban mejor a mi punto de vista. Lo que me atrajo de dichas teorías fue su insistencia en el valor de las emociones como fuente legítima de decisión moral. Si bien encontraba las propuestas de Singer y de Regan perfectamente argumentadas, coherentes y muy útiles para defender la causa animalista, tenía la impresión de que había en ellas ciertas lagunas. Tales huecos quedaron cubiertos con las teorías feministas que apelan a las emociones y a la importancia del cuidado. Por otra parte, me parece necesario aclarar que no fueron estas teorías las que me convencieron de la relevancia de las emociones en la vida moral. Esta convicción me ha acompañado toda la vida y fue gracias a la filosofía de Arthur Schopenhauer que se hizo explícita en mi mente.

No obstante, nada de esto supone que minusvalore la aportación a la cuestión animalista de Singer, Regan y muchos otros filósofos que basan la moral exclusivamente en la razón. Asimismo, el hecho de que comparta la creencia de algunas teóricas feministas de que la dimensión relacional humana –y animal- es igual o más importante que la individual no significa que no apoye la reivindicación de que se otorguen ciertos derechos individuales básicos a los animales.

Al empezar a tratar la cuestión de los animales desde una perspectiva feminista, descubrí que un trabajo sobre este asunto podía ser mucho más amplio e interesante de lo que parece en un principio. A medida que indagaba y profundizaba en el tema, me iba dando cuenta de que surgían otros problemas fundamentales para el feminismo en general. Al poner en cuestión el punto de vista de autores como Regan y Singer por considerarlo androcéntrico, salen a la luz cuestiones tan importantes como los sesgos igualmente androcéntricos que es posible encontrar en conceptos tan relevantes en la historia del pensamiento –y con tan claros efectos en la vida cotidiana- como los de razón y moral.

La cuestión de los animales desde un enfoque feminista hace salir a la luz, por tanto, no solo las dicotomías cultura/naturaleza, hombre/mujer y humano/animal, sino también las de razón/emoción, mente/cuerpo y sujeto/objeto. Otro problema esencial que surge a raíz de la reflexión sobre estas dicotomías es el de la crítica a la objetividad científica. De este modo, el ecofeminismo animalista pone de manifiesto los problemas propios del feminismo en general y otros relativamente nuevos. A estos últimos pertenece la crítica radical a las dicotomías cultura/naturaleza y humano/animal, que las teorías feministas clásicas (el feminismo liberal, el socialista y el radical cultural) habían aceptado con el fin de garantizar a las mujeres un lugar en la cultura y en la humanidad. De este modo, si dichas teorías feministas implican ya un enorme cambio de perspectiva a partir del cual acercarse de nuevo a la realidad, el ecofeminismo animalista da lugar a un giro aún más radical.

Así pues, si bien mi interés en un principio fue abordar la cuestión de los derechos de los animales desde una perspectiva feminista, en cuanto empecé a desarrollar el trabajo, fui tomando conciencia de que debía enfrentarme, al mismo tiempo, a otros problemas de gran relevancia. Acercarse a la realidad desde el ecofeminismo animalista supone replantearse conceptos tan importantes como los de razón y moral. Lleva consigo además una fuerte crítica a la ciencia, así como a las supuestas fronteras naturales que existen entre lo humano y lo natural, entre biológico y lo cultural. Esto último, da lugar, a su vez, a un cuestionamiento de todas aquellas teorías feministas que no ponen en entredicho las dicotomías cultura/naturaleza y humano/animal.

2. HIPÓTESIS Y OBJETIVOS

La hipótesis de la que parto en este trabajo es que las dicotomías hombre/mujer, cultura/naturaleza y humano/animal están tan vinculadas que para combatir la primera de ellas (tal es el propósito del feminismo) es necesario poner en cuestión, al mismo tiempo y en la misma medida, las otras dos.

Así pues, el primer objetivo que me planteo es mostrar la gran interrelación que ha existido a lo largo de la historia del pensamiento occidental –incluido el momento actual– entre las dicotomías cultura/naturaleza, hombre/mujer y humano/animal. El examen de estos dualismos hace surgir otros que deben ponerse igualmente en

cuestión, pues derivan de los anteriores al tiempo que los refuerzan. Entre tales dualismos destacan los siguientes: razón/emoción, mente/cuerpo y sujeto/objeto.

En segundo lugar, pretendo hacer ver la necesidad de superar el pensamiento dicotómico por dos razones fundamentales. La primera de ellas tiene que ver con la justicia: no es lícito que las mujeres –así como muchos otros seres humanos- sigan estando hoy en día en una posición de subordinación; como tampoco podemos considerar justo que se siga tratando a los animales como objetos, como seres a los que no les debemos ningún tipo de consideración moral. La segunda razón se refiere a nuestra propia supervivencia. Mientras sigamos considerando la naturaleza como algo externo a nosotros que es necesario dominar, continuaremos agravando los problemas ecológicos que ya sufrimos. Nuestra actitud de dominio nos lleva no solo a la destrucción del medioambiente y al maltrato a los animales, sino también a la opresión de unos seres humanos por otros, pues el modo de actuar dominante, en muchas ocasiones, no se restringe solamente al ámbito de lo no humano. Sería posible, además, añadir un tercer motivo, este de tipo epistemológico. Aunque el pensamiento dicotómico ha sido eficaz en lo que a la ciencia se refiere, no nos ofrece, sin embargo, una imagen fiel de la realidad, cuya complejidad no le permite encajar en pares de categorías separadas radicalmente, enfrentadas y jerarquizadas.

El tercer objetivo consiste en mostrar el valor que tienen por sí mismos los animales. Al margen de las consecuencias negativas que puedan derivarse para los seres humanos del dualismo humano/animal, pretendo hacer ver también que los animales son dignos por sí mismos de consideración moral. Debo aclarar, no obstante, que al utilizar el término “valor” no me estoy decantando por la posición ética de Tom Regan (1983), que habla del valor intrínseco de todo ser, sino que mi intención es usar un término familiar y reconocible por todos. Dicho de una forma más concreta, mi propósito es poner de manifiesto que, en realidad, no hay fronteras naturales claras entre los animales y los seres humanos. Existe entre unos y otros una línea continua que permite hablar de historia natural también en relación al ser humano (igualmente, es necesario incluir lo no humano en el ámbito de las ciencias sociales y humanas). Partiendo de este supuesto, que se apoya en datos empíricos, no se justifica que demos tanto valor a los seres humanos y tan poco a los demás animales. Del mismo modo, no es lícito que haya una diferencia de trato tan acentuada para unos y para otros.

3. FUNDAMENTOS TEÓRICOS.

Entre los fundamentos teóricos en los que me he apoyado para realizar este trabajo destaca, en primer lugar, la perspectiva feminista. Cuando, hace ya varios años, tuve la oportunidad de conocer los estudios de género, pude comprobar cómo parte de lo que había aprendido hasta el momento en el ámbito académico parecía ponerse en cuestión y cómo algunas de las creencias en las que había basado mis ideas, actitudes y comportamientos sufrían también un giro. Así pues, el acercamiento a la teoría feminista supuso para mí un significativo cambio de perspectiva. Sin embargo, según fui ahondando en este punto de vista, fui encontrando nuevas ideas que implicaron para mí un cambio de perspectiva aún más radical del que ya había experimentado en un principio. Así ocurrió cuando tuve conocimiento del ecofeminismo animalista, que ha constituido una base muy importante para la realización de este trabajo.

En segundo lugar, los estudios de ciencia, tecnología y sociedad (CTS) han sido también esenciales en el desarrollo de esta investigación. Este punto de vista ayuda, entre otras cosas, a poner en cuestión la idea de que la ciencia es pura en el sentido de que no está “contaminada” por lo social y cultural. Entender que la ciencia se encuentra condicionada en parte por los valores sociales y culturales resulta esencial para desarrollar una actitud crítica hacia ella, en lugar de mantener una postura de reverencia y fe ciega. Si partimos de dicha actitud crítica, nos daremos cuenta de que, con cierta frecuencia, los estudios e investigaciones científicos han servido para reafirmar determinadas creencias ya existentes en la sociedad. Es decir, la ciencia, en ocasiones, parece estar al servicio del *statu quo*. Así, por ejemplo, ciertas investigaciones científicas han resultado ser muy útiles para naturalizar el estatus inferior de las mujeres. En este sentido, los estudios CTS reafirman la perspectiva feminista, que también se ha mostrado muy crítica con la supuesta objetividad científica. Debo advertir, sin embargo, que mantener una actitud crítica hacia la ciencia no significa en absoluto despreciarla ni ponerla en un total cuestionamiento.

El tercer pilar en el que he basado este trabajo es la ética aplicada a la defensa de los derechos de los animales. En un principio me centré en las obras de filósofos como Peter Singer y Tom Regan, que me aportaron un gran fundamento teórico sobre el que apoyar mi postura animalista. Posteriormente, conocí el ecofeminismo animalista, muy crítico tanto con la ética de los derechos de los animales “masculina”, como con el feminismo que no cuestiona las dicotomías cultura/naturaleza y humano/animal. Como

ya he señalado más arriba, el conocimiento de esta teoría supuso para mí profundizar en el cambio de perspectiva que ya habían implicado para mí los estudios feministas en general.

En cuarto lugar, este trabajo se ha basado también en los descubrimientos de la etología cognitiva; que es una disciplina científica que parte de la idea de que los animales son seres complejos, inteligentes y emotivos. No se trata de un prejuicio de partida; sino, simplemente, de no negar lo que al investigador le resulta evidente al observar la conducta de los animales. Frente a este enfoque, el que se basa en la psicología conductista concibe a los animales como seres más bien simples, similares a un autómatas, es decir, como seres que responden de una manera mecánica a los estímulos que reciben del exterior. Este acercamiento a la conducta animal, que parte de la supuesta inaccesibilidad de la mente, nunca me ha parecido convincente; pues en mi relación con los animales me ha resultado claro, según deja ver su comportamiento, que tienen inteligencia y emociones. Por otro lado, no hay realmente ningún motivo para considerar más científico partir del supuesto de que los animales son autómatas que basarse en la idea de que son seres altamente complejos. En cambio, lo que sí parece cierto es que el enfoque de la etología cognitiva se ajusta mucho mejor a las experiencias que tenemos los humanos en nuestras relaciones con los otros animales.

En lo que respecta al enfoque que utilizo, cabe destacar nuevamente la perspectiva feminista. Sin embargo, dentro de dicho punto de vista, es posible concretar bastante más. Así, se puede distinguir entre un feminismo ilustrado y uno de corte postestructuralista. Debo confesar que muchas de las autoras en las que me baso se sitúan más bien en el segundo tipo (como Lynda Birke, Josephine Donovan, Carol Adams, Susanne Kappeler, Deane Curtin, etc.). No obstante, no me identifico totalmente con sus ideas. No comparto, por ejemplo, la convicción de algunas de ellas – como Carol Adams (1994) y Deane Curtin (1996), entre otras- de que lo relacional debe primar sobre lo individual, lo que supone que no tenga sentido hablar de derechos individuales. Estoy de acuerdo con la idea de que la dimensión relacional del ser humano –y de los animales- es esencial y, al menos en el mundo occidental, se minusvalora. Pero esto no significa que no sean imprescindibles, al menos de momento, algunas de las herramientas que nos proporcionan nuestros ordenamientos jurídicos, concretamente el concepto de derecho.

A pesar de todo, creo necesario reconocer que el feminismo postestructuralista permite poner en cuestión, aparte de las identidades de género, conceptos como

naturaleza y animalidad de una forma mucho más radical de lo que permitiría cualquier enfoque más clásico. Así pues, este tipo de teorías feministas son muy adecuadas para realizar una crítica radical de lo establecido. Son las soluciones que de estas críticas parecen derivarse lo que resulta más problemático. Así, por ejemplo, como ya he señalado, encuentro complicado, al menos de momento, dejar de lado el concepto de derecho, por más vinculado que esté a la noción de individuo. Tampoco me convence la idea de renunciar del todo a una ética basada en principios y con aspiraciones universalistas para sustituirla por una ética del cuidado. Considero necesario, por tanto, utilizar el potencial crítico de las teorías postestructuralistas, pero sin renunciar a las soluciones que nos ofrece la tradición ilustrada. En suma, esto equivale a decir que comparto el punto de vista de Alicia Puleo (2008, 2011), que se define como “ecofeminista ilustrada”.

En relación a mi posición respecto de las diferentes teorías morales, como mencioné anteriormente, siempre me ha atraído la moral de la compasión de Schopenhauer. Por este motivo, siento también afinidad con la teoría que propone Josephine Donovan (2006), que aúna una ética en la que cobran gran importancia las emociones, con la ética del cuidado y con la ética dialógica. No obstante, si he de dejar a un lado el eclecticismo, creo que la ética de la virtud podría constituir también una buena base sobre la que sustentar la consideración moral de los animales.

Por otro lado, quisiera poner de manifiesto que parto de cierta desconfianza hacia la metafísica. Así, por ejemplo, considero que la idea de que el humano es un ser cualitativamente diferente de los demás animales y, por tanto, “especial” carece de fundamento empírico. Se trata de un presupuesto de valor metafísico que no puede constituir la base de una ética aceptable para todas las personas. En este sentido, comparto la idea de Ursula Wolf (2012) de que la búsqueda del bienestar es una condición necesaria de la comprensión de nosotros mismos y de los otros seres que sienten. Este constituye un principio más sólido para basar una ética, pues deriva de nuestra propia experiencia en relación con nosotros mismos, con otros seres humanos y con los animales que nos rodean. Pero esta idea no solo procede de nuestra experiencia, sino que viene además confirmada por los estudios científicos sobre comportamiento animal, que muestran que estos seres sufren dolor, tanto físico como psíquico, de un modo muy similar a los humanos. También, como hacemos los seres humanos, huyen de él y buscan su bienestar.

Para finalizar con este apartado, quisiera señalar que, al ser este un trabajo teórico y filosófico, el procedimiento que he seguido es el estudio detallado y la interpretación de un conjunto de textos, acompañados de una elaboración personal orientada al logro de los objetivos propuestos anteriormente. Así pues, lectura, interpretación y elaboración personal son los tres principales pasos seguidos en esta investigación. En cuanto a los textos objeto de análisis, una buena parte de ellos está compuesta por escritos feministas y ecofeministas; algunos tratan la cuestión de la consideración moral de los animales, otros versan sobre el tema general de la ecología y otros se dedican más bien a la crítica de la ciencia. En segundo lugar, se han escogido también textos que tratan de la relación entre los seres humanos y los animales desde un punto de vista filosófico, histórico y/o sociológico. Esto equivale a decir que se trata de libros y artículos pertenecientes al ámbito de la reflexión sobre las relaciones entre los seres humanos y los animales, es decir, al campo de los denominados en inglés *human-animal studies*. Dentro de este segundo grupo se encuentran los escritos propios del campo de la filosofía moral que se centran en el tema concreto de los derechos de los animales. Por último, destacan los textos dedicados a la etología cognitiva. Debo aclarar, no obstante, que esta es una clasificación muy general que tampoco pretende ser exhaustiva, pues también he utilizado algunos artículos y libros que no encajan realmente en ninguno de estos grupos; mientras que otros encajarían en varios grupos al mismo tiempo.

Los textos a los que me he referido los he encontrado en diversas bibliotecas y en Internet. Principalmente, he utilizado los recursos de la biblioteca de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, así como los de la Biblioteca Tomás Navarro Tomás, situada en el Centro de Ciencias Humanas y Sociales del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC). También me han sido de gran utilidad las bibliotecas de las facultades de Ciencias de la Información, Geografía e Historia, Derecho, y Ciencias Políticas y Sociología. En los meses que pasé de estancia de investigación en la Universidad de Chester (Chester, Inglaterra) tuve además la oportunidad de usar los recursos de la biblioteca de dicha universidad, así como los de las bibliotecas de la Universidad de Lancaster y los de la *Open University*. Asimismo, tuve la suerte de acceder a la biblioteca particular de la bióloga y filósofa Lynda Birke, que fue mi tutora durante dicha estancia de investigación.

4. ESTRUCTURA

Este trabajo se compone de cinco capítulos y unas conclusiones. El primero de ellos tiene un carácter introductorio, pues se centra en los lazos que unen varias de las dicotomías que resultan esenciales en este estudio, como son las de cultura/naturaleza, hombre/mujer y humano/animal. Inseparable de esta reflexión es la que se refiere a los vínculos que existen asimismo entre modos diversos de discriminación, como son el racismo, el sexismo y el especismo.

El capítulo segundo se centra en la dicotomía mente/cuerpo en relación, sobre todo, con las de hombre/mujer y humano/animal. Históricamente se ha asociado a las mujeres –junto con otros seres humanos- y a los animales con lo corporal y lo biológico; mientras que la razón, el espíritu y el alma se han vinculado a lo masculino. De este modo, se ha visto el comportamiento de las mujeres y, sobre todo, el de los animales como condicionado por la biología. El varón, en cambio, se ha concebido como un ser más libre, menos determinado por su biología y sus instintos. En concordancia con esto, la denominada por algunas teóricas feministas “razón masculina” se ha entendido como una razón universal y objetiva, no condicionada por las emociones y lo corporal. Se trata, por decirlo de manera sintética, del modelo de razón cartesiano. Poner en tela de juicio este modelo de razón conduce a una crítica de la ciencia, pues esta se basa en aquel. Dicha crítica puede hacerse en dos sentidos: por haberse basado en la dicotomía sujeto/objeto (que no refleja la enorme complejidad propia de la realidad) y por violar la objetividad de la que tanto hace gala “demostrando” cómo ciertos seres humanos (como las mujeres, los seres humanos de razas no europeas, las personas de clase baja, etc.) se encuentran más condicionados por su cuerpo y su biología de lo que está el varón blanco de clase media o alta.

Según la visión que se ha impuesto en la cultura occidental, casi tan importante es la razón en la moral como lo es en la ciencia. De este modo, en nuestra tradición de pensamiento ha prevalecido la creencia de que la razón es el único fundamento legítimo de la moral. A la crítica de esta idea desde una perspectiva feminista se dedica el tercer capítulo, en el que se habla sobre la ética del cuidado que propugnan algunas teóricas feministas. Se trata de una ética antes contextual que universal y que no se rige estrictamente por la razón, sino que deja lugar a las emociones. Este debate se pone de manifiesto de una forma muy clara en la discusión que mantienen algunos teóricos varones con algunas teóricas mujeres acerca de cuál ha de ser el fundamento que dé

base a la consideración moral de los animales. Aparece aquí la dicotomía razón/emoción, la cual constituye un problema fundamental dentro de la teoría feminista en general, pues históricamente se ha asociado a la mujer con las emociones y los sentimientos, frente a la razón objetiva masculina. Muy relacionado con la crítica a la moral basada en la razón y en el individuo está la discusión en torno al concepto de derecho. Según algunas teóricas, se trata de una noción procedente de la tradición liberal y, por tanto, vinculada al individualismo. Frente a tal concepto, propugnan una visión relacional, no individualista. Solo así, afirman, seremos capaces de llevar a cabo una defensa sólida tanto de los animales como de la naturaleza en su conjunto.

Como ya se ha señalado, la tradición de pensamiento occidental ha asociado de forma reiterada a las mujeres con los animales con el fin de minusvalorarlas. La mayor parte de ellas ha rechazado tal identificación, pues las perjudicaba. Esto no es obstáculo, sin embargo, para que la mayoría de las personas que forman parte de organizaciones animalistas sean mujeres. De este fenómeno se habla en el capítulo cuarto. Se verá también cómo algunas mujeres, en lugar de rechazar de forma contundente que se las asocie con los animales (como no deja de ser lógico), se han solidarizado con ellos. El primer antecedente conocido de este modo de proceder se sitúa en Inglaterra y en Estados Unidos a finales del siglo XIX, cuando muchas mujeres –algunas de las cuales se calificaban también como feministas– decidieron combatir contra la experimentación con animales. Animales y mujeres, sostenían, eran víctimas de la brutalidad masculina y del afán, igualmente masculino, por el progreso científico. Actualmente, algunas teóricas entienden también que la lucha por la liberación animal está muy vinculada a las reivindicaciones de carácter feminista. No será posible terminar con la estructura patriarcal, sostienen, si no se ataca el origen de todas las formas de dominación, incluidas aquellas que afectan a la naturaleza y a los animales. Por este motivo, se hace necesario encontrar una estrategia común para combatir al mismo tiempo el sexismo – así como cualquier otro tipo de discriminación que se produzca entre seres humanos–, el especismo y la explotación incontrolada de la naturaleza. Dentro de dicha estrategia se incluye, entre muchas otras cosas, el rechazo del determinismo biológico que se aplica a los animales y no solo del que recae sobre las mujeres, como ha hecho tradicionalmente la teoría feminista. Otra actitud que se considera esencial dentro de tal estrategia es seguir una dieta vegana o, al menos, vegetariana.

El último capítulo consta de dos partes. En la primera de ellas se ofrecen argumentos para desafiar las dicotomías cultura/naturaleza y humano/animal partiendo

de los conceptos de híbrido y performatividad. El motivo de centrar la atención precisamente en estos dos dualismos es que, como ya se ha dado a entender, han recibido escasas críticas desde la teoría feminista en general. Se trata, sin embargo, de dos dicotomías clave en la lucha contra todo tipo de dominación, incluyendo la de las mujeres por parte de los hombres. Frente al modo de pensar dicotómico, los conceptos de híbrido y performatividad ofrecen la posibilidad de acercarse al mundo de una manera más realista. Gracias a estas dos nociones podemos tomar conciencia de la gran interrelación que existe entre la esfera humana, social y cultural, por un lado, y la natural y animal, por otro. La realidad no respeta las fronteras que ha establecido el ser humano, en ella se mezclan elementos de un tipo y de otro, se atraviesan las barreras constantemente. Esta idea conduce, a su vez, a cuestionar la supuesta objetividad de la ciencia, que se basa, precisamente, en la separación de lo cultural y lo natural. También afecta a las ciencias denominadas “blandas”, que parten de la creencia, igualmente equivocada, de que lo natural no influye en lo social y humano.

En la segunda parte de este capítulo se argumenta de forma extensa, partiendo de los descubrimientos de la etología cognitiva, que muchas especies de animales tienen importantes capacidades intelectuales y emocionales. De este modo, se trata de mostrar que la dicotomía humano/animal no solo puede desafiarse desde un punto de vista teórico filosófico, como se hace en la primera parte del capítulo, sino también basándose en una disciplina científica como es la etología cognitiva.

Finalmente, se expondrán las conclusiones que se han alcanzado tras la realización de todo el trabajo.

Para terminar con esta introducción quisiera hacer algunas aclaraciones terminológicas. En primer lugar, me parece necesario aludir a los sesgos que se esconden tras el lenguaje. Como sabemos, en la lengua castellana el género masculino abarca también el femenino cuando nos referimos a grupos de personas de ambos sexos. De este modo, tendemos a hablar de filósofos, científicos, académicos, etc., para incluir tanto a hombres como a mujeres. Posiblemente sería necesario hablar de filósofos y filósofas, científicos y científicas, etc., pero hay que reconocer que sería también poco práctico, pues restaría agilidad y fluidez a la expresión. Por este motivo, he decidido seguir las normas de la Real Academia Española (con un claro sesgo de género) y

utilizar el género masculino para abarcar también el femenino. No obstante, he intentado al mismo tiempo ser cuidadosa y no abusar de esta norma.

En segundo lugar, debo aclarar que en numerosas ocasiones he utilizado, nuevamente en pro de una lectura ágil y fluida, la palabra “animales” para referirme a los animales no humanos. En todo momento, parto del presupuesto de que los seres humanos constituimos una especie más dentro del mundo animal, pero reflejar esto en el lenguaje es algo complicado.

Por último, quisiera puntualizar que utilizo el término “ecofeminismo animalista” para referirme a aquellas teóricas feministas que rechazan tanto la dicotomía cultura/naturaleza como la de humano/animal y que entienden, al mismo tiempo, que las teorías de los derechos de los animales elaboradas por hombres tienen, por lo general, un claro sesgo androcéntrico que merece una fuerte crítica. Se trata de un término de reciente creación y aún poco extendido.

CAPÍTULO 1

EL PENSAMIENTO DICOTÓMICO: MÚLTIPLES DISCRIMINACIONES Y UNA MISMA LÓGICA

Las dicotomías que desde la antigua Grecia han regido el pensamiento occidental (cultura/naturaleza, hombre/mujer, razón/emoción, mente/cuerpo, humano/animal, público/privado, mismo/otro, etc.) guardan una fuerte relación entre ellas y llevan consigo una jerarquía en función de la cual el lado izquierdo de cada par se juzga como superior al derecho. De este modo, vincular a las mujeres con la naturaleza ha supuesto no solo destacar su función como reproductoras –asociándolas así con el cuerpo, la biología y las emociones–, sino también relegarlas al ámbito doméstico; pues tradicionalmente se ha concebido la familia como algo más cercano a la naturaleza que a la esfera pública. Al mismo tiempo, dicho vínculo las ha alejado de la razón, la ciencia y la cultura. Todo esto ha implicado que se las haya acercado a los animales no humanos, a los que se define como seres carentes de razón cuya conducta viene dictada por la naturaleza.

No obstante, no son solo las mujeres y los animales no humanos los únicos que caen en el lado “malo” de la dicotomía; sino que, en realidad, la mayoría de los seres humanos –tanto hombres como mujeres– están en ese lado. A pesar de que el ser humano se haya considerado superior al animal y el hombre a la mujer, esto no ha evitado la discriminación de multitud de humanos varones a los que, a partir de diversos argumentos, se los ha relacionado con la naturaleza, la animalidad e incluso la feminidad. Tal ha sido, entre otros, el caso de los hombres de razas no europeas, así como el de aquellos pertenecientes a clases sociales bajas. Lo cierto es que, según se argumentará a continuación, a los diversos tipos de discriminaciones que afectan a diferentes seres, sean o no humanos, subyace una lógica muy semejante. Se trata de una lógica que tiene como objetivo restringir al máximo el grupo de los –privilegiados– seres humanos, así como legitimar la explotación y el abuso de los otros seres. Como se verá en capítulos posteriores, la conciencia de este fenómeno ha llevado a algunas teóricas feministas a sostener que la lucha por la igualdad de género pasa por la defensa de la naturaleza y de todos aquellos seres, sean humanos o no, que se encuentran en inferioridad de condiciones.

1.1. EL VÍNCULO ENTRE RACISMO, SEXISMO Y ESPECISMO

El hecho de que se haya establecido un límite muy marcado entre el ser humano, por un lado, y la naturaleza y sus criaturas, por otro, constituye una clave para comprender no solo la situación en la que se encuentran hoy en día la naturaleza misma y los animales, sino también muchos seres humanos. Lynda Birke y Ruth Hubbard dejan muy clara esta idea cuando afirman:

Separating humans from the rest of nature has enabled the West to justify controlling and exploiting all those who are cast as «other» -be they non-Western peoples, women, people with disabilities, or nonhumans. An important part of this conceptualization is that «others» are categorized as having less intelligence, rationality, or whatever characteristics the dominant culture deems most typically «human». Within Western culture itself, some of those groups of others have challenged that categorization; one effect of feminism, for instance, has been that at least some women are now admitted to the terrain of intelligent life (1995: XIV).

Así pues, el hecho de que los animales no tengan habilidades mentales que se consideran propiamente humanas ha supuesto que no se los haya respetado. Algo semejante puede decirse de determinados grupos humanos, a los cuales se les ha adjudicado en ciertos momentos históricos un grado de inteligencia menor que el que supuestamente caracteriza al hombre blanco (Birke, 1995a).

La relación entre los diversos tipos de discriminación aparece también destacada en muchos otros escritos en los que se defienden los derechos de los animales o en los que, al menos, se aboga por que se los considere moralmente. Un ejemplo de ello lo tenemos en Peter Singer, quien afirma que tanto el racismo, como el sexismo y el especismo son prejuicios que marcan límites arbitrarios para excluir a determinados individuos de ciertos derechos. En el caso de los animales, afirma Singer, su capacidad de sentir dolor y placer es lo que los ha de convertir en sujetos de ciertos derechos; y negárselos porque no son inteligentes constituye una discriminación injustificable. Lo que explica esta negación, según el autor, es la búsqueda de la satisfacción de los intereses del grupo al que se pertenece. Pero esto ocurre no solo en el caso de los humanos frente a los animales, sino también de manera análoga entre diferentes grupos humanos:

El racista viola el principio de igualdad al dar más peso a los intereses de los miembros de su propia raza cuando hay un enfrentamiento entre sus intereses y los de la otra raza. El sexista viola el mismo principio al favorecer los intereses de su propio sexo. De modo similar, el especista permite que los intereses de su propia especie predominen sobre los intereses esenciales de los miembros de otras especies. El modelo es idéntico en los tres casos (Singer, 1975/1990: 45).

En la misma línea que Singer, Pablo de Lora sostiene que el criterio relevante para la consideración moral de un individuo está en sus propias capacidades y atributos, por lo que es injusto y arbitrario que dicha consideración se base en la pertenencia de ese individuo a un determinado grupo: “De esta manera, guiándose por las características de «clases», han procedido históricamente los sexistas, los racistas y xenófobos y hoy, podríamos decir, los «especieístas»” (2003: 239).

Anna E. Charlton, quien también sostiene que los animales deben gozar de consideración moral, señala que a las mujeres se les han adjudicado ciertos rasgos que se asocian con estos seres: “Mientras que los humanos del género masculino se definen como el compendio del poseedor del poder racional, las mujeres son relegadas a una posición en la que se definen como irracionales, emocionales e intelectualmente débiles” (1999: 103).

Por su parte, Mary Midgley (1983a) se refiere una vez más a la analogía que existe entre los diversos tipos de discriminación. Sin embargo, esta autora, más que aludir a la similitud de su lógica, llama la atención sobre la similitud de su historia. Lo que convierte en semejantes estas clases de discriminación es que, en general, teóricos que escribían de manera admirable sobre ciertas cuestiones o bien no hablaban en absoluto sobre el tema de las mujeres, las personas de otras razas, los esclavos y los animales, o bien lo hacían cayendo en los peores tópicos. Ejemplos muy claros los tenemos en Aristóteles cuando se refiere a los esclavos, en Jean Jacques Rousseau, entre otros muchos, cuando habla de las mujeres y en lo que escribió Baruch Spinoza acerca de los animales.

En algunos discursos se ha llegado incluso a comparar a las mujeres, y a otros seres humanos, con los animales con el objeto de ridiculizar la exigencia de igualdad de derechos. Tal es el caso de Thomas Taylor, un destacado filósofo de Cambridge que publicó una obra titulada *A Vindication of the Rights of Brutes* (1792) como contestación a la conocida obra de Mary Wollstonecraft *Vindication of the Rights of*

Woman (publicada en 1792), así como a la obra de Thomas Paine titulada *Rights of Man* (publicada en 1791). En esta sátira Taylor llevó los argumentos de ambos autores al extremo con el fin de reducirlos al absurdo. Lo que el autor pretendía con esto era demostrar su creencia de que, en virtud del orden y la jerarquía establecidos por Dios, es imposible la existencia de una sociedad igualitaria. Así pues, utilizando un tono muy irónico, Taylor lleva al extremo los razonamientos de Wollstonecraft y Paine y defiende los derechos de las “bestias”. Llega incluso más lejos al afirmar que, siguiendo la lógica de dichos autores, es posible también reivindicar la igualdad no solo entre todos los seres humanos, sino también entre los humanos, los animales, los vegetales y los minerales.

El propósito de su obra es, afirma irónicamente el autor en la primera página: “...to evince by demonstrative arguments, the perfect equality of what is called the irrational species, to the human”. Pero, además, esta obra tiene un fin más general, que es: “...to establish the equality of all things, as to their intrinsic dignity and worth. Indeed, after those wonderful productions of Mr. Paine and Mrs. Woolstoncraft [sic], such a theory as the present, seems to be necessary, in order to give perfection to our researches into the rights of things” (pp. III-IV). También sostiene lo siguiente al final de este primer apartado del libro, que lleva el título de “Advertisement”: “We may therefore reasonably hope, that this amazing rage for liberty will continually increase; that mankind will shortly abolish all government as an intolerable yoke; and that they will as universally join in vindicating the rights of brutes, as in asserting the prerogatives of man” (p. VII).

Más adelante, en el capítulo VII, Taylor trata en profundidad la cuestión de la igualdad entre los seres humanos y los animales. Como muestra del tono irónico que aquí utiliza basta con mencionar su título: “That Magpies are naturally Musicians; Oxen Arithmeticians; and Dogs Actors” (p. 91). Al final de este capítulo, que coincide con el final del libro, el autor sostiene que ahora queda tan solo demostrar que esta “gran verdad” es también aplicable a los vegetales, los minerales e, incluso, al más despreciable trozo de tierra, y concluye: “...government may be entirely subverted, subordination abolished, and all things every where, and in every respect, be common to all” (p. 103).

Los ejemplos de la relación que existe entre los diferentes modos de discriminación pueden encontrarse no solo en la modernidad, sino a lo largo de toda la historia del pensamiento occidental, desde la Antigüedad hasta el siglo XX. Así, James

Hillman (1972) se refiere a la idea que se tiene del útero en la Grecia clásica y a cómo, ya en la era contemporánea, se sigue mencionando este órgano en un contexto de clara discriminación. A partir de ciertas afirmaciones de Platón, Hillman muestra que el útero se consideraba entonces un semoviente, algo autónomo, un animal. “La histeria era el efecto de un animal ansioso dentro de la mujer” (p. 294). Más adelante, el psicólogo pone un ejemplo de cómo se continúa hablando de la histeria en la era contemporánea, pero esta vez no en relación con las mujeres, sino con razas humanas consideradas inferiores. Reproduce entonces una cita del psiquiatra alemán Emil Kraepelin que hace evidente la creencia de algunos médicos de finales del siglo XIX en este supuesto vínculo:

Se afirma con frecuencia que los pueblos eslavos y latinos muestran una tendencia mucho más marcada a los disturbios histéricos que la que tiene el pueblo alemán. Si se tiene en consideración la mayor excitabilidad y apasionamiento de los latinos y la clara debilidad emocional de los eslavos, en contraste con la disposición más calmada y sobria de los alemanes, este aserto no parece improbable. También los judíos tienen más tendencia a la histeria, acrecentada además por su alta tasa de consanguinidad (p. 298).

En la misma línea, “...Dubois, en su manual aparecido en 1910, afirmaba que un hombre culto, un hombre de razón, no podía nunca ser un verdadero histérico; tan sólo los hombres que mostraban debilidad mental o emociones infantiles o femeninas podían serlo” (p. 297).

En esta última cita parece subyacer la idea de que un hombre menos culto, es decir, de una clase social baja, sí puede ser histérico. Esto nos conduce a otro modo de discriminación: el que distingue a los seres humanos en función de la clase social a la que pertenecen. Según explica Birke, en el siglo XIX proliferaron los escritos sobre eugenesia en relación con las clases sociales más bajas, a las que se consideraba incapaces de superar su presunta naturaleza animal. Así, el estudioso de la conducta animal Lloyd Morgan escribió en 1885:

In every group of animals there should be lowly forms which have remained stationary while their fellows were becoming the winners in life's race; just as we see the poor, the weak, the unenlightened, and the unsuccessful living on beside the rich, the strong and the highly cultivated and the successful. And these lowly forms should retain features which are embryonic in the more

highly developed forms; just as the less favoured individuals among us are apt to be childish and undeveloped (citado por Birke, 1986: 110-1).

Curiosamente, también es posible encontrar declaraciones en las que se compara a las mujeres, los animales y las personas de clase social baja con el fin de mostrar que la inferioridad que se les adjudica no es natural, sino fruto de las condiciones en las que se encuentran. Así, el socialista utópico francés Charles Fourier afirmaba:

Querer juzgar a las mujeres por el carácter vicioso que desarrollan en la Civilización es como juzgar la naturaleza del hombre por el carácter del campesino ruso, que no tiene ninguna idea de honor o libertad, o es como si se juzgara a los castores por el embrutecimiento que muestran en el estado doméstico, mientras que en el de libertad y trabajo combinados se convierten en los más inteligentes de todos los cuadrúpedos... Fuera del estado libre y combinado, la mujer se convierte, como el castor domesticado o el campesino ruso, en un ser tan inferior a su destino y a sus medios que nos inclinamos a despreciarla cuando la juzgamos superficialmente y según las apariencias (citado por Fraisse, 1989: 150).

Al margen de este tipo de declaraciones, que constituyen una excepción, pueden citarse muchos más ejemplos que muestran cómo históricamente se ha hablado de las mujeres, otros seres humanos discriminados y los animales empleando un discurso no muy diferente. Así, Josephine Donovan (1990) explica que para los artífices de la Declaración de Independencia y de la Constitución de los Estados Unidos, no todos los seres humanos eran de hecho lo suficientemente racionales para ser considerados “personas” titulares de derechos. Solo los hombres blancos poseedores de propiedad podían disfrutar de dicho privilegio. Aristóteles, por su parte, en su *Ética a Nicómano* excluyó conjuntamente a las mujeres y a los animales de la participación en la vida moral. Por otro lado, no hay que olvidar que el largo debate acerca de si las mujeres poseían o no alma fue paralelo a una discusión similar acerca del estatuto moral de los animales. Midgley (1996) se refiere también a cómo, en ocasiones, no se ha considerado a las mujeres como personas y se las ha puesto al mismo nivel que a los animales. En Estados Unidos, explica la autora, el debate sobre si la mujer estaba incluida en la palabra persona estuvo presente en buena parte del siglo XX. Así, en un caso de Massachussets de 1931 se negó a las mujeres la capacidad de ser elegidas para formar parte del jurado, aunque en el estatuto se afirmara que toda persona cualificada para

votar podía también ser elegida. La Corte Suprema de Massachussets afirmó que del hecho de que en el estatuto se omitiera la palabra hombre, no podía deducirse que se incluyera a las mujeres.

Así pues, las mujeres han sido en ocasiones excluidas del concepto de persona. Esto nos conduce a la idea que mantiene Armelle Le Bras-Chopard (2000) según la cual el ser humano se define en contraste con el animal, pero, al mismo tiempo, determinados seres humanos se describen en oposición a otros grupos de personas a las que les niegan humanidad y les adjudican animalidad, legitimando de esta manera su sometimiento. Así lo han hecho tradicionalmente los varones blancos con las mujeres, pero también con hombres de otras razas. El animal no se considera, entonces, en sí mismo, sino que se lo relaciona con el hombre, del que, se piensa, constituye su contrario, su negación. De este modo, para que el ser humano se sienta pleno ha de contrastarse con el animal en tanto que ser inferior. Además, aclara la autora, cuanto más estrecho sea el círculo de la humanidad, más pura y perfecta será esta, de ahí que se expulse de ella también a determinados grupos de personas. El animal se define por sus carencias: no posee nariz, ni manos libres, ni rostro, ni lleva la cabeza alta (pues no es bípedo), ni tiene religión, ni moral, ni lenguaje, ni razón, ni cuerpo político, etc. Así, la definición del animal se convierte en una apología de lo humano. Pero, como ya se ha señalado, la radical separación entre humanos y animales ha dado lugar a la consiguiente separación entre unos grupos humanos y otros. Birke (1994) también se refiere a esta cuestión al criticar la idea de una escala jerárquica de la evolución en la que los animales se sitúan abajo y los humanos arriba. Según la autora, esta misma escala se ha aplicado al género y ha supuesto que se coloque a los varones en el escalón superior y a las mujeres en el inferior.

Entre los seres humanos a los que se ha metido en el “zoo”, es decir, a los que se ha excluido de la humanidad, continúa argumentando Le Bras-Chopard, encontramos a las mujeres, así como a los “bárbaros” e incluso al pueblo como sujeto colectivo. Así, del mismo modo que se ha dicho que el animal es lo que no es humano, se ha argumentado que la mujer es lo que no es el varón. Se le ha adjudicado inferioridad física, intelectual y moral y, por otro lado, las características que se consideraban propiamente humanas y que la mujer poseía de manera más acentuada, también fueron objeto de desprecio; de este modo, estas supuestas cualidades se convirtieron en defectos. Por ejemplo, que la piel fuera más fina en la mujer que en el hombre (lo cual, en teoría, debiera separarla aún más del animal) daba muestra de su frialdad, que

contrastaba con calor propio del hombre, que necesitaba expurgarse, de ahí que tuviera tanto vello. Si la mujer era más débil físicamente que el hombre, no era muestra de que fuera más inteligente que él, como sí se decía del hombre respecto de los animales, sino más bien de lo contrario. El médico filósofo francés del siglo XIX Pierre J. G. Cabanis explicó que la blandura del cuerpo femenino caracterizaba también al cerebro de las mujeres. Incluso los adornos utilizados en otras épocas por ellas sirvieron para animalizarlas. Los moralistas de la Edad Media observaron que, por ejemplo, las trenzas se parecían a la cola de un animal y que los peinados con plumas recordaban a un gallinero. Además, se han adjudicado y negado ciertos atributos a las mujeres según se consideraran estos humanos o no en el momento histórico correspondiente. Un ejemplo lo tenemos en el trabajo:

En la Antigüedad, cuando lo propio del hombre era no trabajar, la mujer trabajaba. Pero cuando el trabajo se convierte en un criterio antropológico [...] la mujer deja de trabajar... ¡aunque efectúe las mismas tareas! Pues en el hogar no debe permanecer sin hacer nada: ¡el hombre no le ha dado protección para que se quede de brazos cruzados! No es un animal de compañía [...]; es más bien semejante a los animales auxiliares, destinada, según Proudhon, a freír buenos filetes a su marido y, según la irónica fórmula de Fourier, «a zurcir los calzones» (Le Bras-Chopard, 2000: 255).

Algo semejante ha ocurrido con el sexo, continúa explicando Le-Bras Chopard, pues en ocasiones se ha dicho que las mujeres no son capaces de reprimir su sexualidad, como recalca Rousseau. Sin embargo, en otros momentos, sobre todo con el declive de la religión, se ha sostenido que no disfrutaban del sexo, pues esta es una propiedad humana y masculina. Así, Auguste Comte decía que la mujer no tiene apetito sexual y Sigmund Freud calificaba la libido como masculina. La primera de las dos ideas tiene que ver, también, con la creencia de que las mujeres no tienen el suficiente control racional como para reprimir sus impulsos, así como con la de que carecen de moral (elemento esencial que separa al hombre del animal). Por ese motivo, afirmaba Pierre Joseph Proudhon, aunque la mujer esté “domesticada”, se deja llevar en ocasiones por su instinto, manifestando así su ferocidad y mostrando que es una “gata”.

Ha sido muy frecuente, por tanto, que se hayan hecho comparaciones entre los diferentes grupos expulsados a la animalidad y se les hayan adjudicado características semejantes. Así, según los teóricos de la raza de finales del siglo XIX y principios del

XX, los pueblos no europeos, es decir, los pueblos “inferiores”, podían calificarse como “femeninos”. Para Gustave Le Bon, las muchedumbres se asemejaban a los pueblos primitivos, pero, en tanto que irracionales e impresionables, eran también femeninas (Le Bras-Chopard, 2000). Como craneómetra, Le Bon (1894) señalaba que el volumen del cerebro de una mujer de raza blanca era semejante al de un varón negro, lo cual daba muestra de la menor inteligencia de ambos grupos respecto del hombre blanco. Así pues, el racismo y el sexismo parecen ir de la mano y, a la vez, ambos parecen tener relación con el desprecio de los seres humanos varones de raza blanca hacia los animales.

Como se verá más adelante con una mayor profundidad, Carol Adams utiliza un concepto que resulta muy esclarecedor para referirse al vínculo que existe aún entre el sexismo, el racismo y el especismo. Se trata del concepto “sex-species system”, que podría traducirse al castellano como “sistema sexista-especista”, en el cual se da una fuerte relación entre estos tres tipos de discriminación (Adams, 1995a). En cuanto al vínculo entre sexismo y especismo, Adams sostiene que no ha pasado inadvertido a muchas feministas que han decidido llevar una dieta vegetariana porque se sienten identificadas con los animales. Si los animales reciben el trato de seres comestibles, las mujeres reciben el trato de objetos sexuales.

Otro ámbito en el que, en ocasiones, algunas feministas se han identificado con los animales es el de la ciencia. Como se explicará también más adelante, algunas mujeres de la Inglaterra de finales del XIX lucharon contra la experimentación con animales en la ciencia argumentando, entre otras cosas, que el uso de estos seres estaba dando lugar a la utilización de seres humanos vulnerables para el mismo fin, entre los cuales destacaban las mujeres. Una muestra de cómo algunas mujeres se sintieron identificadas con los animales viviseccionados la tenemos en la médica Elizabeth Blackwell, que concebía las ovariectomías y otras intervenciones ginecológicas como una “extensión de la vivisección” (Donovan, 1990). Desde entonces hasta el momento actual, no han dejado de verse críticas desde el feminismo hacia el método científico y hacia el racionalismo subyacente en él.

Las sospechas de las antiviviseccionistas del siglo XIX y de algunas feministas actuales no son en absoluto infundadas. Pueden citarse muchos ejemplos que muestran cómo, al igual que se han usado animales para hacer estudios y experimentos científicos, se han utilizado también personas que, por uno u otro motivo, se consideraban vulnerables. Así, según relata Jorge Riechmann (2005), desde los años

sesenta del siglo XX han ido saliendo a la luz casos de experimentación con humanos en países como Estados Unidos. Uno de ellos es el del estudio sobre la evolución de la sífilis que se llevó a cabo en Tuskegee (Alabama). Esta investigación comenzó en 1932 y consistió en el seguimiento de cuatrocientas personas de raza negra que padecían dicha enfermedad. La penicilina, que llegó en los años cuarenta, hubiese podido curar a estos enfermos, pero se decidió continuar con el estudio, lo que significó no administrar el antibiótico a los pacientes. La situación no cambió para ellos hasta el año 1972, cuando el caso salió a la luz. También se refiere Riechmann a experimentos de radiación en genitales hechos con presos y financiados por la Comisión de Energía Atómica, así como a la inoculación del virus de la hepatitis a niños que sufrían retraso mental y que se encontraban encerrados en instituciones de custodia.

Por su parte, Singer (1975/1990) menciona un caso que tuvo lugar en Nueva Zelanda y que se hizo público en el año 1987. Las víctimas esta vez fueron mujeres. Un médico de un destacado hospital de Auckland dejó de tratar a un grupo de pacientes que mostraban signos incipientes de cáncer. Intentaba demostrar así su teoría de que este tipo de cáncer no se desarrollaría. Sin embargo, en ningún momento informó a sus pacientes de que estaban formando parte de un experimento. Su teoría no era acertada y veintisiete mujeres murieron.

Otro caso conocido es el de la píldora anticonceptiva. En 1954 el biólogo estadounidense Gregory G. Pincus pretendía comenzar a probar este medicamento con mujeres. Sin embargo, en Massachusetts, así como en otros muchos estados norteamericanos, no estaba permitida la experimentación sobre anticonceptivos. Finalmente, los ensayos se llevaron a cabo, sin apenas garantías, con mujeres pobres en Puerto Rico. Muchas sufrieron fuertes efectos secundarios y tres de ellas fallecieron (Grant, 1993)¹.

Como se ve en estos pocos ejemplos –sostiene Riechmann-, como atestigua la historiografía para épocas anteriores, y como por otra parte cabía esperar, *son especialmente los grupos más vulnerables y desprotegidos* (presos, locos, deficientes mentales, minusválidos, enfermos terminales, usuarios pobres de la sanidad pública) *quienes históricamente se han convertido en involuntarios cobayas humanos para los mayores abusos* (2005: 146).

¹ Una descripción escrita en castellano de cómo se realizaron estas pruebas puede verse en: Marks (1998).

En el mismo sentido, Birke y Hubbard (1995) afirman: “It seems inevitable that a science that objectifies nonhuman organisms will, in some circumstances, use similar justifications to objectify people” (p. X).

Otro modo como la ciencia ha despreciado a las mujeres, a determinados seres humanos y a los animales ha sido reduciéndolos a su biología. Como afirma Birke (1994), desde la ciencia se define al animal por sus genes; pero existe un paso muy pequeño desde este punto de partida a la extrapolación de tales ideas a los seres humanos. Las feministas han de preocuparse por este asunto, según declara la autora, pues muy a menudo recae en las mujeres la peor parte del determinismo biológico (aunque también ha afectado a determinadas razas y clases sociales). De este modo, los discursos científicos sobre animales alimentan la ficción del determinismo biológico en lo que respecta a las mujeres.

La identificación de los animales con la biología supone que, al mismo tiempo, se los vincule con la pasividad y la fijeza. El ser humano se concibe, por el contrario, como un ser capaz de transformar su medio. Esta creencia nos lleva a otra dicotomía que también se ha destacado desde el pensamiento feminista: el dualismo activo/pasivo. Históricamente, se ha asociado a la mujer con la pasividad, mientras que al hombre se lo ha descrito como un ser activo. A los animales también se los ha visto, según acabamos de mencionar, como seres inactivos respecto al medio en el que se desarrolla su vida. No es extraño que nos encontremos con esta división entre activo y pasivo referida a la vez a los animales y a las mujeres, pues, como observa Adams, la explotación de los animales encierra en sí muchos dualismos. La “mente” humana, afirma la autora, estudia el “cuerpo” del animal objeto de experimentación; el cazador “masculino” caza un animal que es nombrado en “femenino” en tanto que visto como presa; el ser humano se concibe como “mismo” frente al animal, que considera “otro”; el ser humano “cultural” observa al animal “natural” en los zoológicos, circos y rodeos; la voz de la “razón” nos dice que nuestros “sentimientos” hacia los animales no deberían determinar nuestras posiciones éticas acerca de cuestiones como el hábito de comer carne, la experimentación y otros modos de explotación de estos seres (Adams, 1994).

Frente a la reducción de los animales a la biología, Birke (1994) sostiene que ni estos seres son puro instinto, ya que su comportamiento es mucho más complejo de lo que se acostumbra a reconocer, ni los humanos pura construcción social. Esto es algo que le interesa resaltar al feminismo, pues si se va abandonando la idea de que el animal es naturaleza pura, más fácil será evitar la extrapolación de tal hipótesis a las mujeres y

a otros seres humanos discriminados. Los animales no son, por tanto, reducibles a su biología, pues interactúan de modo complejo en su ambiente y toman decisiones; ni siquiera la adquisición de la conducta de género es algo sencillo en ellos. Desde posiciones deterministas se ha dicho lo contrario y se ha dado a entender que tal conducta no es compleja en el caso de los animales, pero tampoco en el de los humanos; pues, se argumenta, existe una evidente línea de continuidad entre ellos y nosotros.

Un claro ejemplo de esto último lo tenemos en cómo Richard Dawkins se refiere al comportamiento sexual de hombres y mujeres. En un capítulo de su conocida obra *El gen egoísta* (*The Selfish Gene*, 1976), titulado “La batalla de los sexos”, argumenta que las conductas típicamente masculinas y femeninas propias de la sociedad de su momento son el resultado de la selección natural y de la transmisión genética a través de sucesivas generaciones hasta llegar a nuestros días. Según el científico, a los machos les cuesta tan poco producir sus espermatozoides y a la hembra tanto lograr un solo óvulo, que es lógico y natural que los machos, incluidos los humanos, sean promiscuos y las hembras, incluyendo también las humanas, se hagan las “difíciles”. Además, desde este punto de vista, es de esperar que las hembras se impliquen más que los machos en la crianza de los vástagos: “Puesto que ella empieza a invertir más que el macho, en la forma de su óvulo grande y rico en alimentos, una madre se encuentra, a partir del mismo instante de la concepción, más «comprometida», de manera más profunda, con cada hijo que el padre” (Dawkins, 1976: 217). Otro ejemplo de cómo el reduccionismo biólogo puede perjudicar a las mujeres lo tenemos en las declaraciones del neuroendocrinólogo Steven Goldberg. En su obra *La inevitabilidad del patriarcado* (*The Inevitability of Patriarchy*), publicada en 1974, explica que los hombres muestran desde muy pronto una fuerte tendencia agresiva y dominante y sitúa la causa de este fenómeno en la hormona propiamente masculina, es decir, en la testosterona. De este modo, el patriarcado se convierte en una estructura natural e inevitable en cualquier tipo de sociedad humana (Lewontin et al., 1984).

Volviendo a los argumentos de Birke (1994), hay que señalar que no aluden únicamente a la inferiorización que desde la ciencia se hace de las mujeres y de los animales, sino que también se refieren a la potencialidad que tiene el lenguaje en el mismo sentido. Un ejemplo que la autora considera paradigmático es el de la musaraña (*shrew*). En muchos países anglosajones el nombre de este animal se utiliza para

insultar a una mujer y supone calificarla como arpía, bruja o fiera². La musaraña es un animal cargado de pésimas connotaciones que se supone perverso y que, como tal, ha de ser domado. Del mismo modo, la mujer calificada como musaraña tiene que ser domada y convertida en “ovejita” (*sheep*). Pero hay muchos otros animales cuyos nombres se aplican a las mujeres. Así, en los países de habla inglesa no es extraño que se las califique como “pollita” (*chick*), “conejita” (*bunny*) o como “gatita” (*pussy*). Esto supone, explica Birke, un trato irrespetuoso tanto hacia las mujeres como hacia los propios animales. Existen, sin embargo, otros animales que, en general, disfrutan de buena consideración en las sociedades occidentales, como el león y el caballo de carreras, los cuales se vinculan a lo masculino. Birke habla también de las connotaciones de género que se asocian incluso a los animales de compañía. De este modo, se tiende a considerar, al menos de manera implícita, que tener un perro como el rottweiler, que simboliza la agresividad masculina, es más propio de un hombre que de una mujer; mientras que un caniche, por ejemplo, se ve como un animal de compañía más adecuado para el género femenino. También los animales de compañía mismos se asocian con un sexo u otro. Así, sostiene Birke, en los países de habla inglesa se tiende a referirse a un perro como “él” y a un gato como “ella”. Incluso, según la autora, la manera de alimentarse se vincula con el género: comer carne se considera como algo más bien masculino y la dieta vegetariana como propia de mujeres.

Le Bras-Chopard (2000) habla también extensamente acerca de las connotaciones asociadas a ciertos animales. De este modo, afirma que el gato se vincula con la sexualidad; pero, si es así ya en el caso del macho, en el de la hembra es mucho peor. Una muestra de este modo de pensar lo tenemos en las declaraciones de Georges-Louis Leclerc de Buffon, naturalista del siglo XVIII, para quien la gata “...es más ardiente que el macho: lo invita, lo busca, lo llama; anuncia a gritos el furor de sus deseos o, más bien, el exceso de sus necesidades; y cuando el macho la huye o la desprecia, lo persigue, lo muerde, lo obliga, por así decir, a satisfacerla” (p. 137). Este comportamiento se trasladará después a otras hembras, afirma la autora, y dará lugar a que se compadezca a esos pobres machos humanos constantemente acosados. El cerdo también está peor considerado cuando se trata de la hembra, que se ve como más baja aún que el macho. El conejo se asocia, como el gato, con la sexualidad, pero más lúbrica es la hembra que el macho.

² En castellano, como sabemos, también se utilizan nombres de animales para descalificar a las mujeres, como loba, zorra, perra, etc.

Finalmente, cabe referirse a ciertas figuras que se vinculan a lo masculino y que tienen relación con los animales. Una de ellas es el cazador de grandes fieras propio de la época del colonialismo británico. Según Birke (1994), esta figura simboliza el poder del hombre blanco sobre otras razas, pero también sobre las mujeres. Así pues, tras el estereotipo del cazador de grandes fieras se esconden racismo y sexismo. Muy interesantes resultan también a este respecto las ideas de Alicia Puleo acerca de la figura del torero, que se encuentra asociada a la masculinidad y al dominio:

Las corridas y otras torturas públicas de animales son el lugar simbólico –y, desgraciadamente, muy real en el dolor y la sangre- en que se entrecruzan el androcentrismo y el antropocentrismo. ¿Es más culpable la torera que el torero, la espectadora que el espectador? No lo creo. Ambos están atrapados en la mística de la virilidad o definición histórica de lo masculino y humano como dominación (Puleo, 2004: 77).

1.2. COLONIALISMO Y CAPITALISMO COMO CONTEXTO EXPLICATIVO

Todo lo expuesto en el apartado anterior cobra más sentido si lo situamos en el contexto del sistema económico capitalista, así como del proceso colonial emprendido por Occidente. Aunque los autores citados más arriba son perfectamente conscientes de la importancia de dicho contexto, el análisis que realiza Susanne Kappeler (1995) resulta de especial interés a este respecto, pues en él cobran un gran protagonismo el imperialismo y el colonialismo occidentales³.

Kappeler reflexiona sobre la relación entre las categorizaciones de animales y las clasificaciones que se realizan con los seres humanos, ya sea a partir de rasgos biológicos o culturales, todo ello en el contexto del imperialismo occidental. De esta manera, la autora observa una clara continuidad entre las teorías sobre las razas humanas de los siglos XIX y XX, supuestamente científicas, y aquellas que clasifican a los animales no humanos en especies, así como a los seres vivos en general en humanos, animales y plantas. Tales teorías han incluido intentos de clasificación de las diversas “categorías” de personas basándose en datos tipificados (ya se trate de medidas de los cuerpos y de sus diversas partes, datos genéticos o rasgos de comportamiento). Por otra

³ En este sentido, resulta muy interesante la hipótesis de David A. Nibert (2013), quien encuentra el origen de la violencia propia de nuestra civilización en el inicio de la domesticación (y explotación) de los animales. El capitalismo, reconoce, impulsó e hizo más complejos los sistemas de explotación, pero el comienzo del proceso es anterior. De este modo, la domesticación de los animales ha minado desde el principio de la historia la posibilidad de una sociedad pacífica y justa en la que no tengan lugar la explotación y el sometimiento de unos seres humanos por otros.

parte, la idea de una historia diacrónica de la evolución se ha traducido en una jerarquía sincrónica de especies y de razas:

Just as the animal world was said to reflect an historical evolution in the simultaneity of the different species, so the multitude of «peoples» (today we would said «cultures») is said to reflect the history of humankind, from its «primitive» beginnings to its «most advanced development», a «natural» hierarchy of «indigenous» or «aboriginal» peoples through to the «highly developed» peoples of the West. That is, the notion of a natural evolution translates into a conception of the political history of humanity as a steady progression toward increased «civilization» or «higher development». Thus history or histories, the social and political conditions of life, are turned into quasi-biological features, said to be manifest in the different «species» or «races» (p. 328).

También en relación con el desprecio hacia determinados seres humanos que supusieron el colonialismo y el imperialismo occidentales, Geneviève Fraisse (1989) sostiene que el debate sobre el alma de los animales fue más serio que el del alma de los indios, las mujeres y los negros. A partir de esto concluye que parece haber sido menos urgente marcar la frontera entre humanos y animales que entre los diferentes grupos humanos. En relación también con la presunta superioridad del hombre blanco occidental, Emily Martin (1995) sostiene que durante el período victoriano, los animales que se consideraban exóticos se llevaron a los zoológicos no solo como símbolo de la dominación humana, sino también como una representación de la empresa que estaba llevando a cabo en ese momento la Inglaterra imperial.

Actualmente, señala Kappeler (1995), ya no se habla tanto de razas, sino más bien de pueblos, culturas e identidades. De este modo, el concepto de identidad política o cultural se utiliza hoy en día para construir nuevas tipologías. Hemos llegado así a una zoología humana de culturas. Parece que estamos convencidos de que si enfatizamos las diferencias culturales y construimos identidades culturales, estamos haciendo algo mucho más defendible e inofensivo que señalar supuestas diferencias biológicas, estamos haciendo algo incluso positivo. Pensamos que lo perjudicial del racismo está en el uso de criterios biológicos para clasificar a los seres humanos. Sin embargo, hay que tener muy en cuenta que las teorías racistas no se basaron nunca en la biología de manera exclusiva. El problema de la ideología racista está menos en el hecho de que se utilicen criterios biológicos que en el uso que se les da a estos: construir tipologías de

personas en interés de la discriminación e instrumentalización política y social. Se trata de elegir unos rasgos biológicos de modo arbitrario con el fin de justificar el dominio y la explotación de determinados grupos sociales. De esta manera, el racismo y el sexismo constituyen prácticas políticas encaminadas al dominio y la explotación de determinados seres humanos.

Las ideologías racistas –y nacionalistas- de la Europa actual, señala Kappeler, se apoyan en argumentos culturales antes que biológicos. La cultura, que se concibe como enraizada en la historia, es tan buena como la biología para expresar lo supuestamente inalterable y casi innato. Las diferencias culturales se entienden como algo específico de cada comunidad y como algo intolerable para cualquier otra comunidad. Se entiende así que ciertas comunidades son incompatibles entre sí, que son “como el perro y el gato” y que por tanto no pueden convivir en paz. Además, tampoco el hecho de hablar de culturas supone que se deje de lado el concepto de evolución. Al igual que los individuos, las culturas se jerarquizan sincrónicamente para reflejar una diacronía de progresión ficticia, en la que el término “moderno” es sinónimo de “occidental” y “avanzado”.

En concordancia con esto, Kappeler sostiene que la idea de comunidad de naciones está íntimamente relacionada con la de un zoológico con especies separadas en sus respectivos territorios. Se trata, afirma, de un zoológico internacional de naciones. En defensa de los zoológicos, se suele argumentar que en ellos se protegen especies que se encuentran en peligro de extinción, pero lo cierto es que son precisamente los responsables de tal extinción los que han establecido y mantienen estos lugares. El visitante ingenuo puede pensar que las separaciones entre animales sirven para proteger a los unos de los otros, lo que equivale a pensar que el peligro para unos animales procede de los otros animales. De manera similar, los defensores del nacionalismo y del internacionalismo argüirán que las fronteras nacionales y el orden internacional protegen a las comunidades vecinas las unas de las otras.

Por otra parte, la emancipación de las colonias del Tercer Mundo no ha puesto en ningún momento en cuestión la supremacía de los antiguos imperios coloniales:

The architects of the international community of nations, like the directors of the zoo, have first of all secured their own vast and overabundant territories, their continued ruling power over other species or communities, their continued «right» of access to and exploitation of the territories and resources (including the inhabitants themselves) of other communities (p. 343).

Así pues, al igual que los directores del zoológico no son una especie entre otras, sino que son los seres humanos que lo regentan, los directores de la esfera internacional mantienen su derecho para organizar, dirigir y explotar a los países no occidentales. De esta manera, Occidente ha impuesto una ideología nacionalista y se ha erigido como máximo organizador de la comunidad de naciones. El capitalismo y las multinacionales occidentales explotan los recursos naturales y humanos de todo el planeta, mientras que las fuerzas militares internacionales, también dominadas por Occidente, aseguran su acceso a dichos recursos.

Además, afirma Kappler, el hecho de que una nación sea reconocida como tal es algo que depende de los directores de la comunidad internacional de naciones, es decir, de los directores del zoo. A las “especies humanas” amenazadas a las que la comunidad internacional no quiere reconocerles el estatus de nación independiente se les proporcionan zonas protegidas (“reservas naturales”). Así se hizo, por ejemplo, con los kurdos en Irak después de la guerra de 1991. Un caso más claro es el de las reservas de indios establecidas en Estados Unidos. A pesar de tales medidas, la causa de la amenaza de estos colectivos permanece inalterable.

Después de todos los argumentos expuestos hasta el momento, sostener la existencia de relaciones entre los diversos tipos de discriminación en el contexto del sistema capitalista no parece algo arbitrario, sino bastante fundamentado. Se trata, además, de un fenómeno que no pasa inadvertido a muchas personas preocupadas por la igualdad y la justicia sociales. De ahí que, como sostiene Robert Garner (2003), la causa animalista tenga más seguidores entre políticos que pertenecen a partidos de centro-izquierda. Así lo muestran, según el autor, ciertas investigaciones empíricas hechas en el Reino Unido y en Estados Unidos. Un claro ejemplo está en cómo los laboristas se oponían a la caza en los debates del parlamento británico. El motivo de que la protección animal resulte una cuestión importante para la izquierda está en que se percibe a estos seres como otro grupo explotado que necesita ser defendido. El vínculo entre la izquierda y el animalismo se hace más fuerte cuando se reconoce que el objetivo del movimiento pro derechos de los animales no son tanto actos individuales de crueldad como la explotación institucional y corporativa a la que estos seres se encuentran sometidos en el seno de granjas industriales, laboratorios y centros de crianza. Los movimientos animalistas se oponen a que la generación de beneficios se coloque por delante del sufrimiento de los animales, lo que constituye un planteamiento

que encaja bien en la izquierda. Esto no significa, evidentemente, que todo movimiento de izquierdas sea a la vez animalista; sino, simplemente, que la defensa de los animales encaja mejor en los planteamientos de la izquierda que en los de la derecha.

1.3. ALGUNOS MATICES A LOS VÍNCULOS ENTRE LAS DICOTOMÍAS

En la Alemania nacionalsocialista, según muestran Arnold Arluke y Boira Sax (1995), también se establecieron comparaciones entre seres humanos y animales que facilitaron los asesinatos que bajo este régimen se cometieron. Así, ciertos colectivos humanos que se consideraban “contaminantes” de la pureza racional fueron vistos como “animales inferiores” a los que era necesario eliminar. Además, se utilizaban nombres de animales que se tenían por inferiores para mostrar desprecio por determinados colectivos humanos. A los judíos, por ejemplo, se los calificaba de “ratas” y de “alimañas”. Incluso los animales que pertenecían a judíos se consideraban contaminantes para otros de la misma especie. Así, un mayor del ejército alemán decretó, con el fin de mantener la pureza de la raza, que las vacas y el ganado obtenido de los judíos no se alimentaran junto con el grupo de los toros que no tenían la misma procedencia.

El hecho de considerar a determinados grupos humanos como semejantes a ciertos animales inferiores facilitó la experimentación con estas personas y su asesinato; hizo posible el holocausto (Arluke y Sax, 1995). Singer (1975/1990) explica que, según atestiguan las crónicas, miles de médicos supieron de los experimentos que se hacían bajo el régimen nazi con prisioneros judíos, rusos y polacos. Algunos de estos experimentos fueron objeto de conferencia y discusión en academias de medicina sin que en ningún momento nadie se manifestara en contra del sufrimiento que se estaba causando con ellos a las supuestas “razas inferiores”.

Los paralelismos que hay entre esta actitud –sostiene Singer- y la que tienen hoy los experimentadores hacia los animales son sorprendentes. Entonces, como ahora, los sujetos eran congelados, sometidos a temperaturas muy altas y metidos en cámaras de descompresión. Entonces, como ahora, se relataban estos hechos en una jerga científica desapasionada (p. 122).

John M. Coetzee (2003) pone de manifiesto cómo las víctimas de los nazis recibieron un trato semejante al que se suele dar a los animales cuando, por boca de la protagonista de su obra *Elizabeth Costello*, afirma:

«Fueron como ovejas al matadero». «Murieron como animales». «Los mataron los carniceros nazis». La denuncia de los campos de concentración está tan impregnada del lenguaje del matadero y los corrales que apenas hace falta preparar el terreno para la comparación que estoy a punto de llevar a cabo. El crimen del Tercer Reich, dice la voz de la acusación, fue tratar a la gente como si fueran animales (p. 72).

Más adelante, la protagonista de la novela se atreve a afirmar algo que la convertirá en objeto de muy duras críticas:

Déjenme decirlo abiertamente: estamos rodeados de una industria de la degradación, la crueldad y la muerte que iguala cualquier cosa de que fuera capaz el Tercer Reich, incluso la hace palidecer, dado que la nuestra es una industria sin fin, que se autorregenera, que trae al mundo conejos, ratas, aves de corral y ganado con el único propósito de matarlos (p. 73).

Sin embargo, hay que aclarar que, según Arluke y Sax (1995), la visión de los animales propia de la Alemania nacionalsocialista se distingue esencialmente de la que ha predominado en la cultura occidental (basada en la dicotomía humano/animal), que es la que ha llevado a Coetzee a realizar estas polémicas comparaciones. En la Alemania nazi, no eran tanto los animales los que se concebían como seres inferiores, sino más bien aquellos seres humanos que no se consideraban “puros” desde el punto de vista de la raza. De este modo, las clásicas dicotomías cultura/naturaleza y humano/animal quedaron sustituidas por la de puro/contaminante, basada en las supuestas leyes de la naturaleza. Hasta tal punto fue esto así que se veía a los animales como seres cercanos –en términos morales, no biológicos- a los alemanes. Para enfrentarse a la gran amenaza, la polución genética, se animaba a los alemanes a luchar por la supervivencia con la misma determinación insensible que lo hace un animal salvaje. Por otra parte, los dirigentes nazis victimizaban a los animales y a ellos mismos frente a sus opresores, los judíos y otros seres humanos a los que se tachaba de “vivisectores” y “torturadores”, en oposición a los cuales tanto los nazis como los animales aparecían como seres virtuosos e inocentes. Otra manera de acercar a los seres humanos “no contaminados” y a los animales consistió en la animalización que los alemanes hicieron de sí mismos al contemplar la posibilidad de “criar” arios de manera semejante a como se hace con el ganado. Alfred Rosenberg no comprendía que se diera más importancia a mantener la pureza de los caballos que la de los seres humanos. Al

igual que gracias a la cría controlada se había logrado mejorar las razas “menos puras” de ganado, era también necesario restablecer la “pureza de sangre” de los alemanes.

Como parte de su rechazo a la cultura, la ideología nacionalsocialista renegó de la conducta humanitaria hacia los hombres por considerarla poco sincera. En lugar de fomentar la compasión, Adolf Hitler destacó otras cualidades que debía poseer el nuevo alemán y que se encuentran en determinados animales, como la obediencia y la fidelidad que muestran los animales de compañía. También señaló la fuerza, la valentía y la agresividad –incluso la crueldad– que supuestamente distingue a los animales cazadores; tales características se encontraban entre los principios más importantes del movimiento.

Pero, como se verá más adelante, el supuesto aprecio que mostraban los nazis hacia los animales no se quedó tan solo en el plano teórico, sino que dio también lugar a la promulgación de multitud de leyes de protección animal que incluso hoy en día podrían considerarse bastante avanzadas. Por otra parte, al tiempo que se incitaba a los alemanes a no tener compasión con los seres humanos “contaminados”, se pretendía que se mostrasen empáticos con los animales. A esto hay que añadir que, según Arluke y Sax, varios dirigentes nazis, incluido el propio Hitler, seguían una dieta vegetariana y manifestaban su rechazo de la caza deportiva.

Una posible explicación de este extraño fenómeno está en que el instinto animal representaba en la ideología nacionalsocialista la rebelión contra la cultura y el intelectualismo. La comunión con la naturaleza, la exaltación de la vida animal y la reivindicación de la naturaleza animal que reside en el ser humano se vieron como una alternativa a la tecnología y la modernidad (Arluke y Sax, 1995).

Todo lo que señalan Arluke y Sax constituye, no obstante, una clara excepción al modo de entender el lugar que ocupan los animales en la sociedad humana que ha caracterizado históricamente al pensamiento occidental, en el que el dualismo humano/animal ha sido una constante. Sin embargo, dejando a un lado el caso excepcional del nacionalsocialismo y volviendo a la manera de entender la realidad propia de la cultura occidental, también es posible hacer algún matiz sobre dicho dualismo. Así, Karen Davis (1995) señala que no han gozado de la misma consideración los animales libres y salvajes que aquellos que se encuentran confinados y se muestran mansos, como es el caso de los animales de granja. Estos últimos son los que realmente han sido objeto de desprecio, mientras que algunos de los primeros han disfrutado de un mayor respeto; ya que, en buena parte, representan el espíritu de aventura y de conquista

masculinos tan apreciados en la sociedad patriarcal. Puede decirse, entonces, que es posible distinguir una dicotomía (animales salvajes/animales mansos) dentro de otra (humano/animal). Asimismo, cabe destacar la existencia de un cierto paralelismo entre la concepción tradicional de determinados animales salvajes y la que caracterizó al régimen nacionalsocialista, que implicaba también la admiración de la fuerza y la supuesta valentía propia de este tipo de animales. Un ejemplo claro de cómo se ha apreciado a ciertos animales a lo largo de la historia es el león, que desde la Antigüedad ha gozado de muy buena reputación. Se lo ha considerado un animal fuerte, valiente y noble, “la quintaesencia de las virtudes masculinas y heroicas” (Le Bras-Chopard, 2000: 166). Esta imagen ha permanecido hasta la actualidad. “Pero se trata de una pura construcción opuesta a la realidad: el león, testimonio de que sólo se puede atribuir la realeza animal a un macho, es, según los científicos, un animal más bien indolente; y la hembra es la que desempeña el papel más activo en la caza...” (p. 167). Sin embargo, no solo ciertos animales totalmente salvajes han disfrutado del respeto de los humanos, sino también algunos que han sido domesticados, como es el caso del caballo⁴. Este animal representa la masculinidad: “Utilizado para el trabajo en el campo por su potencia, famoso por su velocidad y por su resistencia que hacían de él la montura por excelencia, fue sobre todo en la guerra donde se ganó sus títulos de nobleza: se le considera casi el igual de su caballero y con él comparte la gloria” (p. 139).

Para finalizar, es oportuno referirse a la aclaración que hace Garner (2003) en relación al vínculo entre la discriminación que sufren las mujeres y la explotación de la que son víctimas los animales:

...animals are, in every society in the world to varying degrees, exploited on a scale that has no parallels in the treatment of women. Moreover, the law in most societies prohibits violence to women whereas the law specifically allows violence to be visited on animals. Finally, exploiting animals is by no means a male preserve. It is true that a significant proportion of vegetarians and animal rights activists are women but then some are men and the vast majority of women are neither (pp. 240-1).

Como se verá más adelante, algunas teóricas feministas reconocen que, efectivamente, las mujeres sacan provecho de la explotación de los animales, así como de la que se ejerce sobre otros seres humanos. Sin embargo, este hecho, así como el de

⁴ Sobre el lugar que ha ocupado el caballo como animal doméstico en nuestra civilización puede verse: Peña (2012).

que la explotación de los animales es mucho mayor y muy diferente de la que sufren las mujeres, no tiene por qué anular la validez del vínculo entre las dicotomías humano/animal y hombre/mujer. A lo largo de este trabajo se ofrecerán múltiples argumentos para mostrar que sí existe una importante relación entre ambos dualismos.

1.4. RECAPITULACIÓN

El pensamiento dicotómico propio de la cultura occidental supone no solo acercarse a la realidad a partir de pares de conceptos que se consideran opuestos (cultura/naturaleza, hombre/mujer, humano/animal, etc.), sino que implica además una jerarquía en función de la cual la parte izquierda de cada par se juzga como superior a la derecha. De esta manera, el ser humano se considera superior a la naturaleza y a los animales, el varón a la mujer y el hombre blanco a los de otras razas. Puede establecerse así un vínculo entre los diversos tipos de discriminación, es decir, entre el racismo, el sexismo y el especismo. Dicha relación se utiliza como argumento en numerosos escritos en los que se aboga por un reconocimiento moral de los animales (Peter Singer, Pablo de Lora, Lynda Birke, Mary Midgley, etc.).

Para demostrar que la analogía entre los diversos tipos de discriminación no es una invención arbitraria de unos pocos intelectuales, pueden ofrecerse multitud de ejemplos que avalan esta tesis. Así, abundan los escritos de filósofos, científicos y otros pensadores en los que es posible observar cómo se han adjudicado rasgos semejantes a las mujeres, los animales y/o seres humanos de razas no europeas con el fin de argumentar su supuesta inferioridad (Taylor, Rousseau, Cabanis, Le Bon, Proudhon, Freud, etc.).

Estos paralelismos han dado lugar a que, en ocasiones, algunas mujeres se hayan identificado con los animales. Tal fue el caso que se dio en la Inglaterra de finales del siglo XIX, cuando un grupo de mujeres feministas reivindicaron que se terminase con la experimentación con animales en la ciencia. Argumentaban, entre otras cosas, que el uso de animales estaba dando lugar a la utilización de seres humanos con el mismo fin. Es posible citar numerosos casos que muestran que, efectivamente, en no pocas ocasiones se ha experimentado con seres humanos que se consideraban vulnerables, por lo que tales sospechas no son infundadas. Otra manera como la ciencia ha minusvalorado a determinados seres humanos de forma análoga a como lo hace con los animales es reduciéndolos a su biología. Según Lynda Birke, el biologismo aplicado a

los animales debe preocupar a las feministas, pues alimenta la ficción del determinismo biológico en relación a las mujeres.

También el lenguaje y lo simbólico ponen de manifiesto diversos tipos de discriminación. Así, como es bien conocido, en ocasiones se utilizan nombres de animales para descalificar a las mujeres. Además, es posible observar que ciertos animales se asocian con lo femenino (en general porque se les adjudican rasgos que se consideran criticables), mientras que otros se asocian con lo masculino (por ejemplo, el león), lo que implica que disfruten de buena reputación. Existen asimismo figuras masculinas –relacionadas con los animales– que simbolizan la masculinidad y el dominio, como son los cazadores de grandes fieras propios del colonialismo británico y los toreros.

Todo lo expuesto hasta ahora cobra más sentido si se sitúa en el contexto del sistema económico capitalista y del proceso colonial emprendido por Occidente. Susanne Kappeler reflexiona sobre la relación entre las clasificaciones que se han hecho de animales y las de seres humanos. Así, observa una clara continuidad entre las teorías de las razas humanas de los siglos XIX y XX y aquellas que dividen a los animales en especies. Actualmente, no se habla tanto de razas, puesto que es el concepto de identidad política o cultural lo que se usa para construir nuevas tipologías de seres humanos. Esto parece inofensivo, pero lo cierto es que, aunque ya no se parta de criterios biológicos, se conserva la principal intención de las antiguas teorías racistas: construir tipologías de seres humanos en interés de la discriminación y de la instrumentalización política y social. De este modo, la comunidad de naciones se asemeja a un zoológico en el que las especies se encuentran separadas en diversos territorios para evitar posibles agresiones. Sin embargo, el problema no reside tanto en el peligro potencial del vecino como en los que dirigen la comunidad de naciones –o el zoológico–, que son los que sacan provecho de la situación. De esta manera, Occidente ha impuesto una ideología nacionalista y se ha erigido como máximo organizador de la comunidad de naciones. El capitalismo y las multinacionales occidentales explotan los recursos naturales y humanos de todo el planeta con la ayuda y la protección de las fuerzas militares internacionales.

Por último, es necesario destacar que los vínculos entre racismo, sexismo y especismo no son siempre tan claros como aparecen en los argumentos expuestos, por lo que se hace necesario matizarlos. Un hecho muy llamativo en este sentido es el que señalan Arnold Arluke y Boira Sax cuando hablan de la consideración que, según

sostienen, se tuvo hacia los animales durante el Tercer Reich. En la Alemania nazi no eran tanto los animales los que se concebían como seres inferiores, sino más bien aquellos seres humanos que calificaban como “impuros” desde el punto de vista de la raza. Existía una gran simpatía hacia los animales que dio lugar, entre otras cosas, a que se promulgaran multitud de leyes de protección animal. Así pues, en este caso, racismo y especismo no fueron de la mano.

Dejando a un lado este extraño fenómeno, pueden hacerse otras matizaciones. Así, Karen Davis afirma que la reputación de los animales libres y salvajes es muy superior a la de aquellos que se encuentran confinados y que se consideran mansos (como los de granja), lo que hace necesario matizar la dicotomía humano/animal. En relación al vínculo entre sexismo y especismo, Robert Garner sostiene que el grado de opresión de los animales no es comparable con el que sufren las mujeres, quienes, por otra parte, también sacan provecho de la explotación animal. No obstante, como se intentará mostrar a lo largo de este trabajo, estos matices no anulan la validez del vínculo entre sexismo y especismo.

CAPÍTULO 2

CRÍTICA A LA RAZÓN MASCULINA Y A LA IDEA DE CUERPO COMO *LO BIOLÓGICO*

En la tradición de pensamiento occidental se ha tendido a asociar a las mujeres, los animales y la naturaleza con lo corporal y lo biológico. Por el contrario, la razón, el espíritu y el alma se han vinculado a lo masculino. De este modo, se ha entendido que el comportamiento de las mujeres y, sobre todo, el de los animales estaban determinados por la biología. El varón, en cambio, se ha considerado como un ser más libre y racional, menos condicionado por su biología y por sus instintos. En concordancia con esto, lo que algunas teóricas feministas han denominado “razón masculina” (que no es otra que la razón cartesiana) se caracteriza por rasgos como la universalidad, la objetividad, la distancia y la ignorancia de las emociones. En este concepto de razón se ha basado en gran parte la ciencia moderna, por lo que las críticas vertidas sobre él y sobre la dicotomía mente/cuerpo han conducido también al replanteamiento de los caminos por los que se ha ido desarrollando el conocimiento científico.

Existe, sin embargo, una disciplina científica –la sociobiología– que, aparentemente, iguala a los animales humanos y no humanos, así como a los hombres y a las mujeres, al plantear que los condicionamientos biológicos son comunes a todos. No obstante, tampoco esta disciplina se encuentra libre de críticas, pues se la acusa de simplificar la realidad y de legitimar los roles de género. Se hace entonces necesario reconocer la complejidad del mundo que nos rodea para poder combatir con eficacia los puntos de vista reduccionistas y deterministas, y alcanzar así conocimientos más fieles a la realidad.

2.1. DESCARTES Y LA RADICALIZACIÓN DE LA DICOTOMÍA MENTE/CUERPO

Uno de los rasgos que pueden destacarse de la tradición filosófica occidental es su somatofobia, así como el consiguiente dualismo mente/cuerpo. Se trata de una dicotomía heredada de la filosofía de la antigua Grecia y del pensamiento cristiano que se acentúa aún más en la modernidad. En oposición al cuerpo, el espíritu, la mente y la razón aparecen como lo mejor del ser humano, como aquello que lo define y lo distingue del resto de los animales. Dada esta somatofobia, no es extraño que históricamente se haya considerado que las mujeres están más vinculadas que los

hombres a su propio cuerpo y, de este modo, se las haya visto más alejadas de la razón que a los varones (Bailey, 2005). En la tradición de pensamiento que se inicia con el Génesis, conceptos como materia, mal, oscuridad y femenino son intercambiables. De ahí que los escritos de los Padres de la Iglesia muestren una misoginia especialmente violenta cuando se trata del cuerpo de la mujer: "...el «lado abismal del hombre corpóreo, con sus pasiones animales y su naturaleza instintiva» se consideraba una parte del hombre que procedía de la mujer" (Hillman, 1972: 265).

2.1.1. El cuerpo como obstáculo de la objetividad

Algunas teóricas feministas, entre las que destacan Genevieve Lloyd y Susan Bordo, encuentran en el racionalismo cartesiano un momento clave en lo que se refiere a la profundización de la dicotomía mente/cuerpo y a la expulsión de las mujeres del ámbito del pensamiento puro y abstracto. René Descartes, explica Lloyd (1984), transformó completamente la relación entre razón y método que había imperado en la tradición intelectual occidental desde Sócrates. En el sistema cartesiano, el método ya no es, como había sido hasta el momento, una manera razonada de proceder, es decir, un camino que ha de seguirse racionalmente, sino que se convierte en una forma de razonar, en un modo ordenado y preciso de pensamiento abstracto. Además, el orden correcto del pensamiento ya no se determina por la materia concreta que se trate y los fines propios de la actividad en cuestión, sino que viene marcado por las operaciones naturales de la mente misma. Así pues, el método cartesiano es un método unitario que produce la verdad al margen de las cuestiones que se estén tratando. En este sentido, Descartes se mostró muy crítico con los filósofos escolásticos, para quienes no era posible alcanzar la certeza propia de las matemáticas en otras ciencias, por lo que el método de cada disciplina debía variar en función de la materia que se estuviera investigando. Para Descartes, por tanto, es posible y necesario aplicar un solo y mismo método a todas las ciencias. Puede hablarse, entonces, tanto de unidad de la razón como de unidad de las ciencias. Estas innovadoras ideas, explica Lloyd, tendrán como consecuencia que se lleve al extremo la separación, siempre presente de una manera u otra en la tradición de pensamiento occidental, entre cuerpo y mente.

Descartes, continúa exponiendo Lloyd, rechazaba la idea medieval de que el alma se encuentra dividida en diferentes partes, una superior (la intelectual) y otra inferior (la sensitiva). Para el filósofo, el alma es una unidad indivisible que se

identifica con el intelecto puro. Lo no racional, entonces, ya no forma parte del alma, sino que pertenece por entero al cuerpo; las sensaciones, la imaginación y la pasión ya no vienen de las partes bajas del alma, sino del cuerpo. El método cartesiano se basa, así, en la alineación entre lo corporal y lo no racional. La asociación entre razón y mente, por un lado, y no-razón y cuerpo, por otro, supone una clase diferente de pensamiento racional que se caracteriza por ser muy específico y restringido. De este modo, Descartes reemplaza las divisiones de los filósofos medievales entre partes superiores e inferiores del alma por la dicotomía mente/cuerpo. El ámbito de la razón pura, afirma Lloyd, queda reservado para el varón, mientras que a la mujer le corresponde el de la imaginación, la experiencia sensorial y las emociones, donde la mente se mezcla con el cuerpo.

Para sintetizar y dejar más claras estas ideas, así como otras que se expondrán a continuación, cabe citar a Elizabeth Fee, quien, al referirse a las dicotomías que han regido el pensamiento occidental, afirma:

Al hombre se le considera el autor de la historia, pero la mujer le aporta su conexión con la naturaleza; ella es la fuerza mediadora entre el hombre y la naturaleza, el recordatorio de su infancia, el recordatorio del cuerpo y el recordatorio de la sexualidad, la pasión y la relación humana. Ella es el depósito de la vida emocional y de todos los elementos no racionales de la experiencia humana. A veces es santa y a veces perversa, pero siempre parece necesaria como contrapunto de la definición que el hombre hace de sí mismo como ser de racionalidad pura (citado por Harding, 1993: 108).

Para Bordo (1986, 1987), la dicotomía mente/cuerpo comienza a hacerse más profunda a partir del Renacimiento. En ese momento, afirma, la cultura europea se volvió “interiorizada” y los filósofos empezaron a imaginar la vida mental como un espacio profundamente interior y, al mismo tiempo, susceptible de objetivación y examen. Con Descartes se abre un gran abismo que separa lo que se concibe como ocurriendo “aquí dentro” de lo que se encuentra “ahí fuera”. En su “Meditación II”, el filósofo se plantea si aquello de lo que tiene ideas en su interior existe en el exterior. El “pienso, luego existo” es en esta situación la única realidad categórica. Las percepciones que nos llegan por los sentidos no son, por lo tanto, fiables; esto convierte al cuerpo en la fuente principal de error.

La etapa de nuestra vida en la que, según Descartes, los seres humanos nos encontramos más gobernados por el cuerpo es la infancia. En ella se halla el origen de toda la oscuridad y confusión de nuestro pensamiento. Como cuerpos, somos reactivos y no discriminativos, somos incapaces de hacer la más básica distinción entre una ocurrencia interior y un suceso externo. Podría decirse, de hecho, que tal distinción no tiene ningún significado para el cuerpo. Por eso afirma Descartes que la infancia es un período de egocentrismo, de completa incapacidad para diferenciar el sujeto del objeto. Durante esta etapa se adquieren multitud de prejuicios que persistirán en el adulto en la forma de confusión entre cualidades primarias y secundarias, entre las preconcepciones de los sentidos y los dictados de la razón. En la infancia juzgamos de una manera subjetiva, pues concedemos más realidad a aquellos cuerpos que dejan una impresión más fuerte en nuestro propio cuerpo. Estos prejuicios permanecen y no los cuestionamos. Por este motivo, es casi imposible que nuestros juicios sean tan puros y sólidos como si hubiéramos ejercido un uso completo de la razón desde el nacimiento y nos hubiéramos guiado solo por ella.

Para intentar solventar en todo lo posible estos problemas, en las *Meditaciones metafísicas* se protegen muy bien los límites, tan frágiles en la infancia, entre lo interior y lo exterior, lo subjetivo y objetivo, el yo y el mundo. De este modo, la separación entre conocedor y conocido, que en la filosofía y en la ciencia modernas es una condición fundamental para el conocimiento, era para Descartes un proyecto. Crucial para tal proyecto es la reestructuración de los órdenes ontológicos humano y natural en dos sustancias distintas y mutuamente excluyentes: la corpórea y la espiritual, la *res extensa* y la *res cogitans*. Esta distinción convierte al cuerpo en el principal impedimento de la objetividad y, además, da lugar a una separación radical entre el mundo natural y el humano. Desde esta nueva perspectiva, ya no es adecuado referirse a la naturaleza en términos antropocéntricos, como hacían los medievales, pues esta es, para Descartes, pura *res extensa*, totalmente carente de mente y pensamiento.

Así pues, como afirma Bordo:

...it is the lack of differentiation between subject and object, between self and world, that is construed here as the epistemological threat. The medieval sense of relatedness to the world had not depended on such «objectivity» but on continuity between the human and physical realms, on the interpenetrations, through meanings and associations, of self and world. Now, a clear and distinct sense of the boundaries of the self has become the ideal; the lingering of

infantile subjectivism has become the impediment to solid judgment. The state of childhood, moreover, can be revoked through a deliberate and methodical reversal of all the prejudices of childhood –and one can begin anew with reason as one’s only parent. This is precisely what the *Meditations* attempt to do (1986: 449).

2.1.2. La muerte de la Madre Naturaleza

Según la interpretación que hace Bordo (1986, 1987) de Descartes, el proyecto que emprende el filósofo supone alejarse de la naturaleza y de lo femenino. Pues, en virtud de dicho proyecto, que da lugar a una nueva teoría del conocimiento, se construye un mundo nuevo en el que toda generación y creación tiene que ver con Dios, padre espiritual, más que con la carne femenina del mundo. En el pensamiento platónico y aristotélico, así como en el medieval, el mundo natural era *madre*, pasiva y receptiva, pero viva a pesar de todo. Ahora, con la oposición entre lo espiritual y lo corporal, lo que era tierra femenina se convierte en inerte *res extensa*, en una simple materia mecánicamente interactuante.

A este respecto, Evelyn Fox Keller (1985) destaca el cambio que supone el nacimiento de la ciencia moderna y lo relaciona también con el rechazo de lo femenino. Hasta el siglo XVII se adjudicaba a las mujeres un gran y problemático apetito sexual. Sin embargo, a principios del siguiente siglo, hubo un cambio radical que implicó la negación de la pasión y el deseo femeninos. La revolución científica no inició ni llevó a cabo esta transformación, pero sí supuso un importante apoyo para la polarización de los géneros que requería el capitalismo industrial.

Simpatizando con la creciente división entre masculino y femenino, público y privado, trabajo y hogar, e incluso como respuesta a tal división, la ciencia moderna optó por una polarización cada vez mayor de mente y naturaleza, razón y sentimiento, objetivo y subjetivo; paralelamente a la desexualización gradual de las mujeres, ofreció una concepción de la naturaleza desanimada, desantificada y cada vez más mecanizada [...] Dado el éxito de la ciencia moderna, definida en oposición a todo lo femenino, los temores a la Naturaleza y a la Mujer podrían apaciguarse (pp. 71-2).

En la misma línea que Keller, Sandra Harding, al referirse, entre otras, a las dicotomías mente/cuerpo, razón/emoción, objetividad/subjetividad y sujeto/objeto, afirma que “...se nos dice que el primer elemento debe predominar sobre el segundo para que la

vida humana no se vea abrumada por fuerzas irracionales y extrañas, fuerzas que, en la ciencia, quedan simbolizadas por lo femenino” (1993: 110).

Para Bordo (1986, 1987), los cambios señalados anteriormente tienen lugar antes de lo que señala Keller, pero ambas pensadoras coinciden en la idea de que el paso de la Edad Media a la Moderna supuso dejar de lado la concepción animista de la naturaleza, que se convirtió en mera *res extensa*, e implicó también el rechazo de lo femenino. Así, según Bordo, el período que va de 1550 a 1650 constituye una etapa especialmente ginofóbica. Este rechazo hacia lo femenino pudo deberse a que durante el período histórico señalado hubo serias crisis de alimentación, guerras violentas, plagas y, con todo ello, una pobreza devastadora. La crueldad del mundo no podía entonces aceptarse más apelando al antiguo sentido medieval de la justicia orgánica. Ya no parecía haber unidad orgánica, sino solo *yo* y *ella*, una impredecible y aparentemente arbitraria *ella*. Pero *ella* es *otro*, así que la otredad se convierte en atroz, particularmente la otredad de lo femenino, cuyos poderes siempre han resultado misteriosos para los hombres y evocadores del misterio de la existencia misma. Como el universo infinito, que amenaza con tragarse al hombre como si fuera una mota de polvo, lo femenino, con sus extraños ritmos –semejantes a los del mundo natural–, se convirtió en el recordatorio de cuanto escapa al conocimiento del hombre. La quintaesencia, afirma Bordo siguiendo a Simone de Beauvoir, de lo que le resulta al hombre misterioso, poderoso y ajeno es la fertilidad del cuerpo femenino.

Por todos estos motivos, al igual que es necesario controlar la naturaleza, hay que controlar también a la mujer. Estas ideas las expresa muy bien Carolyn Merchant (1980) cuando afirma:

The image of nature that became important in the early modern period was that of a disorderly and chaotic realm to be subdued and controlled. Like the Mother Earth image [...] wild uncontrollable nature was associated with the female. The images of both nature and woman were two-sided. The virgin nymph offered peace and serenity, the earth mother nurture and fertility, but nature also brought plagues, famine and tempests. Similarly, woman was both virgin and witch: the Renaissance courtly lover placed her on a pedestal, the inquisitor burned her at the stake. The witch, symbol of the violence of nature, raised storms, caused illness, destroyed crops, obstructed generation, and killed infants. Disorderly woman, like chaotic nature needed to be controlled (p. 127).

2.1.3. El conocimiento incorporado

Parece claro, entonces, que en el pensamiento occidental se ha asociado tradicionalmente a las mujeres con la naturaleza y lo corporal, y a los varones con la cultura y la razón. De este modo, los hombres han logrado, afirma Elizabeth Grosz (1993) siguiendo a Luce Irigaray, adjudicar lo corporal a las mujeres y quedar libres de ello. Conciben sus conocimientos y a ellos mismos como no determinados por lo corporal, es decir, como no contaminados. Sin embargo, tras esta supuesta neutralidad se encuentran los intereses masculinos, pues lo cierto es que los conocimientos se apoyan en el cuerpo, que es sexuado. En la cultura occidental, continúa explicando Grosz, se ha dado una gran incapacidad para concebir el proceso material de producción de los conocimientos; los cuales descansan en el cuerpo al tiempo que reniegan de él. Es necesario, entonces, examinar el término subordinado, negativo o excluido “cuerpo” como la condición necesaria pero no reconocida del término dominante “razón”.

En la misma línea que Grosz, M^a Luz Pintos Peñaranda (2002) afirma que aprendemos a percibir y a entender el mundo –como hombres o como mujeres- con la mediación del cuerpo. Concretamente, aprendemos a percibir las cosas que se encuentran en nuestro entorno según los sentidos simbólico-culturales de que están recubiertas y que se hacen llegar al sujeto gracias a las interacciones sociales. De este modo, los conocimientos se encuentran vinculados a cuerpos sexuados.

Desde concepciones modernas se contestaría a esto que, en teoría, para ser humano y constituir sentido, es totalmente indiferente cómo sea anatómicamente el cuerpo en cuanto a su sexo o cualesquiera otros rasgos diferenciadores que presente. La subjetividad, reducto «interior» de la persona, se mantiene ajena a la exterioridad corporal. Y es que, el sujeto moderno, como sujeto de razón y yo autónomo, se deshace del cuerpo, de los sentimientos, de las emociones y, en una palabra, aparece por ello como un sujeto descomprometido afectivamente con su propia situación corpórea y con su entorno, es decir, como un sujeto «no humano» (p. 292).

2.1.4. La teoría cartesiana del animal-máquina y su actualidad

Es fácil asociar la última cita del apartado anterior con el pensamiento de Descartes, cuyas ideas se conciben como fundamentales para el nacimiento de la ciencia moderna. Como se ha señalado más arriba, desde algunos sectores de la teoría feminista se acusa a este filósofo de haber fortalecido la tradicional dicotomía mente/cuerpo y de haber

defendido un concepto de razón típicamente masculino. Efectivamente, para Descartes el cuerpo es poco más que una máquina; incluso, como puede verse en *El tratado del hombre* (1664), en ocasiones utiliza directamente la palabra “máquina” para referirse al cuerpo humano. Hasta tal punto cree el filósofo que esto es así, que en la parte quinta de su *Discurso del método* (1637) afirma que ninguna de las acciones humanas externas puede mostrar que nuestro cuerpo sea más que una máquina, salvo las palabras u otros signos equivalentes:

...si hubiese máquinas tales que tuviesen órganos y figura exterior de un mono o de otro cualquiera animal, desprovisto de razón, no habría medio alguno que nos permitiera conocer que no son en todo de igual naturaleza que esos animales; mientras que si las hubiera que semejasen a nuestros cuerpos e imitasen nuestras acciones, cuanto fuese moralmente posible, siempre tendríamos dos medios muy ciertos para reconocer que no por eso son hombres verdaderos; y es el primero, que nunca podrían hacer uso de palabras u otros signos, componiéndolos, como hacemos nosotros, para declarar nuestros pensamientos a los demás... (p. 64).

Además, aunque existieran máquinas capaces de proferir palabras y de realizar acciones corporales, habría una segunda manera de distinguirlas de un ser humano racional, puesto que en algún momento mostrarían fallos. Entonces

...se descubriría que no obran por conocimiento, sino sólo por la disposición de sus órganos, pues mientras la razón es un instrumento universal, que puede servir en todas las coyunturas, esos órganos, en cambio, necesitan una particular disposición para cada acción particular [...] Ahora bien: por esos dos medios puede conocerse también la diferencia que hay entre los hombres y los brutos... (p. 65).

Así pues, para Descartes, los animales, al no tener pensamiento, son pura *res extensa*, es decir, son simplemente autómatas. En una carta escrita el 23 de noviembre de 1646 y dirigida al marqués de Newcastle, William Cavendish, Descartes expone con bastante claridad estas ideas. La incapacidad de los animales para utilizar el lenguaje humano, explica el filósofo, constituye la prueba de que carecen de pensamiento y, por tanto, de alma. Ninguna de sus acciones deriva entonces de la razón, sino que todas ellas tienen un carácter mecánico. Dicha incapacidad para el habla, aclara Descartes, no procede de la falta de los órganos adecuados, sino de la carencia de pensamiento. De la

misma manera que, por ejemplo, un perro muestra sus pasiones, tendría que ser capaz de mostrar sus pensamientos en el caso de que los tuviera. En contra de la opinión de Montaigne, para quien los animales son capaces de igualarnos o incluso de superarnos en ciertos aspectos, Descartes afirma que esto solo ocurre cuando se trata de acciones que no están regidas por el pensamiento. Así, por ejemplo, si se enseña a hablar a una urraca, lo hará de modo mecánico y por la esperanza de obtener como premio algo de comida. Lo que rige el comportamiento de la urraca en este caso no es, entonces, el pensamiento, sino la pasión. Todo lo que aprenden los animales de los humanos expresa pasiones, nunca pensamientos. Para el filósofo no supone ningún problema atribuir pasiones a estos seres, pues, según afirma, en los humanos estas no dependen del pensamiento, sino que se encuentran vinculadas al cuerpo. Además, como muestra de que el hecho de que los animales superen a los humanos en ciertas habilidades no supone que tengan pensamiento, Descartes explica que también un reloj cuenta la hora mejor que un ser humano, pero, como es el caso del animal, no es más que una máquina carente de razón y de alma.

En otra carta escrita el 5 de febrero de 1649 y dirigida al filósofo Henry More, pueden leerse unas afirmaciones muy semejantes. Aquí Descartes se refiere una vez más a los animales como autómatas sin pensamiento, como algo puramente corporal y mecánico. Todas las acciones de estos seres se explican solo por la constitución de sus órganos, pues no tienen un lenguaje que evidencie que sean capaces de elaborar pensamientos. Solo muestran signos que indican impulsos naturales, pero a tales signos no subyace ningún tipo de pensamiento. Sí reconoce, sin embargo, que tienen sensaciones, pues poseen órganos que se lo permiten.

Cabe destacar que los argumentos que utiliza Descartes en los dos textos citados para mostrar que los animales no tienen alma son poco sólidos, incluso él mismo reconoce en la carta a More que no es posible hacer dicha afirmación con total seguridad. En ese mismo texto, explica que, cuando se trata de animales como las moscas y los gusanos, *es más creíble* la idea de que se mueven de forma mecánica que la de que tienen alma. También en la carta a Cavendish utiliza Descartes argumentos parecidos. Así, afirma que si los animales pensarán, tendrían alma; pero si la tiene uno, la tienen todos, pues a este respecto no puede haber diferencias entre estos seres. Es difícil concebir que una ostra o una esponja tengan alma; de lo que se deduce que ningún animal tiene alma. De estos argumentos lógicos se sigue, según se puede leer en la carta a More, la consecuencia de que no es inmoral matar a los animales.

Con estas explicaciones Descartes pretende, según le dice a More, terminar con uno de los prejuicios más arraigados: el de que los animales piensan. Se trata, afirma, de falsas ideas que han sostenido también ciertos filósofos, como Pitágoras y Montaigne, y que es necesario eliminar.

No obstante la gran influencia del pensamiento cartesiano, el filósofo no consiguió erradicar el “prejuicio” de que los animales piensan, pues un siglo más tarde, un filósofo tan destacado como David Hume dedicó en su famoso *Tratado de la naturaleza humana* (1739-1740) una sección a este asunto que tituló “De la razón en los animales” (Sección XVI, parte III, libro I) y en la que afirmaba lo siguiente: “Próximo al ridículo de negar una verdad evidente está el de tomarse mucho esfuerzo por defenderla; y ninguna verdad me parece tan evidente como la de que las bestias poseen pensamiento y razón, igual que los hombres. Los argumentos son en este caso tan obvios que no escaparán nunca ni al más estúpido e ignorante” (176) [p. 261-5].

Lo cierto es, sin embargo, que en lo que respecta a la cuestión de los animales, el racionalismo cartesiano tuvo más peso en el pensamiento posterior que el empirismo de Hume. De este modo, parecen confirmarse las declaraciones de Bordo sobre el paso de la Edad Media a la Moderna, el cual supuso la eliminación del animismo que anteriormente se adjudicaba a la naturaleza. Con sus teorías, Descartes dejó a los animales sin pensamiento y sin alma y los convirtió en pura *res extensa*, es decir, en materia muerta.

La distinción radical entre los humanos como seres con alma y los animales como autómatas implicó, entre otras cosas, falta de empatía y de sentimientos hacia los animales. A este respecto, Lynda Birke (1986) se refiere a una anécdota que deja ver hasta qué punto las ideas cartesianas influyeron en la mentalidad del momento. Se cuenta que una mujer del siglo XVII, ante la posibilidad de tener un perro como animal de compañía, se negó argumentando: “we want only rational creatures here, and belonging to the sect we belong to we refuse to burden ourselves with these machines” (p. 120). Además, esta visión encajaba muy bien con las necesidades de la nueva ciencia experimental, que, con tales ideas, justificaba el sometimiento sin anestesia de miles de animales a la vivisección. Las máquinas, se decía, no sufren.

En relación a este mismo asunto, Peter Singer (1975/1990) sostiene lo siguiente:

Puesto que en aquel entonces no había anestésico, estos experimentos deben de haber obligado a los animales a comportarse de tal forma que no dejara lugar a dudas de que estaban sufriendo un gran dolor. La teoría de Descartes permitía

que el experimentador se librara de cualquier escrúpulo que pudiese albergar bajo estas circunstancias. El mismo Descartes diseccionaba animales vivos para mejorar sus conocimientos de anatomía, y muchos de los prominentes fisiólogos del período se declaraban cartesianos y mecanicistas (p. 248).

En las últimas décadas del siglo XX, con el nacimiento de la sociobiología, se ha dado nuevamente una tendencia hacia el mecanicismo y el reduccionismo por la cual la teoría del animal máquina ha recobrado fuerzas. Incluso estudiando a los animales en su medio no se ha dejado de verlos, en muchas ocasiones, como autómatas, como máquinas de calcular y optimizar que actúan de manera mecánica, sin ningún tipo de razonamiento. Si los animales han logrado alcanzar tal grado de eficacia es, se afirma, gracias a la selección natural propia del proceso evolutivo. Desde este punto de vista, lo que subyace a la conducta mecánica y puede dar cuenta de ella son los genes. Estas teorías, que buscan las explicaciones de ciertas actitudes y conductas en los genes, se han aplicado también, como se verá más adelante, a los seres humanos (Birke, 1995a).

Es necesario señalar que, a pesar de la gran influencia que la filosofía cartesiana ha ejercido en nuestra cultura, no ha dejado de haber personas que consideraban que al menos ciertos animales eran algo más que autómatas. Un claro ejemplo lo tenemos no solo en quienes han convivido con animales de compañía y han apreciado sus capacidades, sino también en aquellas personas que han trabajado con animales, como es el caso de los granjeros. Sin embargo, según Brian Luke (1995), con el desarrollo de las granjas industriales, los granjeros, que tradicionalmente habían reconocido la subjetividad de los animales, han empezado a verlos como máquinas de producción de alimentos. El sistema propio de las modernas granjas industriales requiere tratar a los animales de esa manera. Así, los trabajadores terminan pensando de manera natural en estos seres como máquinas que no sienten ni sufren. No obstante, aclara Luke, esta negación extrema de la subjetividad de los animales puede ser también en buena parte una respuesta psicológica necesaria frente a la culpabilidad a la que se ven sometidos muchos granjeros.

2.2. CRÍTICA A LA RAZÓN CARTESIANA

Como se ha señalado anteriormente, algunas teóricas feministas han criticado el concepto de razón cartesiano porque, a pesar de que Descartes no encontraba diferencias entre las mentes masculinas y las femeninas, parece implicar importantes

consecuencias en lo que respecta a los roles de género. Entre esas teóricas destacan Lloyd y Bordo, que han tratado dicho asunto en profundidad. Ambas autoras coinciden en la idea de que el modo de pensar cartesiano está asociado a lo masculino y deja fuera lo femenino. Sin embargo, como se verá a continuación, los argumentos que utiliza cada una de ellas para realizar su crítica son muy diferentes. Mientras Lloyd se centra en el método cartesiano como tal, Bordo realiza un análisis más amplio a partir no solo de la teoría feminista, sino también del psicoanálisis, la historia de la cultura y la psicología del desarrollo.

2.2.1. El método cartesiano: privilegio masculino

Según explica Lloyd (1984) en su crítica a Descartes, hasta el siglo XVII la razón se veía simplemente como una característica propiamente humana superior a las demás. Pero, a partir de dicho momento, comienza a concebirse como un logro; se convierte en una destreza que debe enseñarse y se asocia con un modo de pensamiento metódico muy diferente de cualquier otra forma de pensamiento. Esto supone que la relación entre la razón y los otros aspectos de la naturaleza humana se vea también transformada. En este sentido, la versión más influyente e importante de razón como pensamiento metódico fue el método cartesiano. La aparición de este nuevo método supuso también, como se verá, un cambio en muchos aspectos referentes a los estereotipos de género.

Descartes presenta su método como la sistematización de la facultad innata de la razón o el “sentido común”. La luz natural de la razón era, para el filósofo, igual en todos los seres humanos. Por este motivo, vio en su novedoso método un camino hacia un mayor igualitarismo en el conocimiento. De ahí que afirmase como un gran logro que su método podía ser comprendido incluso por las mujeres. Con esta afirmación, Descartes no pretendía mostrar desprecio hacia las capacidades intelectuales de las mujeres, lo que realmente quería dar a entender es que sus ideas eran comprensibles incluso para personas que no habían recibido una formación académica. Así pues, el método cartesiano aspiraba a hacer el conocimiento accesible a todos, incluyendo a las mujeres.

Otra característica de la filosofía cartesiana que destaca Lloyd es que separa fuertemente el tipo de pensamiento que produce certeza del que se utiliza en los asuntos prácticos de la vida. Así, en su *Discurso del método* Descartes acentúa el contraste entre las demandas que supone la investigación de la verdad y las que llevan consigo las

actividades prácticas de la vida. El primer tipo de pensamiento, afirma el filósofo, constituye un ejercicio intelectual que trasciende por completo los sentidos, una actividad muy ardua que no se puede esperar que ocupe más que una pequeña parte de la vida cotidiana. En este tipo de pensamiento no tiene cabida el cuerpo, pues solo es aceptable que la mente se mezcle con el cuerpo cuando se trata de asuntos prácticos. La separación entre la mente y el cuerpo que propugna el filósofo da lugar a un tipo de pensamiento puro y unitario. Dicha unitariedad, sin embargo, no solo sirve para separar el pensamiento del cuerpo, sino también del resto de la vida.

Esta separación de la que habla Lloyd entre el pensamiento necesario para la vida práctica y aquel que produce certeza contrasta con la interpretación de Descartes que hicieron las dos teóricas del siglo XVII Mary Astell y Damaris Lady Masham. Ambas se basaron en el filósofo para mostrar que no existen diferencias entre las capacidades intelectuales de los hombres y de las mujeres. Además, afirmaban que la razón no tiene como único cometido producir conocimiento teórico, sino que está presente en cualquier proceso de pensamiento y en la base de la acción humana; cualquier acción y cualquier proceso de pensamiento, por trivial que sean, requieren cierto razonamiento. De este modo, la razón es necesaria no solo para el conocimiento teórico, sino también para pensamientos relativos a asuntos tan cotidianos como, por ejemplo, el vestir. No obstante, las mujeres, afirmaban estas autoras, se beneficiarían mucho de una educación que mejorase sus habilidades de razonamiento. Así pues, Astell y Masham hablan de la posibilidad de que la educación de las mujeres ayude a desarrollar sus capacidades de razonamiento, pero no de lograr un modo de pensamiento diferente del que ya se emplea en la vida cotidiana y del que utilizan los varones en todos los ámbitos (Atherton, 1993).

Por su parte, tampoco Descartes encontraba en su método nada que pudiese dar lugar a una discriminación por razón de sexo. En realidad, estaba convencido de que sus ideas sobre la mente llevaban a una búsqueda más igualitaria del conocimiento. Sin embargo, según Lloyd (1984), los canales por los que esos recursos tenían que fluir seguían siendo más intrincados para las mujeres que para los hombres. El método creado por el filósofo era demasiado especializado y abstracto como para estar al alcance de todos, como él pretendía. Lo cierto es que algunos aspectos del pensamiento cartesiano, aunque de modo no intencionado, proporcionan la base para una división sexual del trabajo mental que aún perdura. Si bien es verdad que, como ya se ha señalado, Descartes acentuó la igualdad de las mentes entre hombres y mujeres, ha

tenido mucho más peso su contribución al ideal de un tipo muy característico de razón. Se trata de un modo de pensamiento muy abstracto, separable en principio de las complejidades emocionales y de las demandas prácticas de la vida ordinaria. Aunque Descartes no dijo que solo este tipo de pensamiento fuera racional, en su filosofía la razón parece asociarse con el reino del pensamiento puro, que proporciona los fundamentos de la ciencia, y con el razonamiento que está en la esencia de su método. Además, la intensa separación de esta clase de pensamiento del propio de la vida cotidiana refuerza las diferenciaciones ya existentes entre los roles masculinos y femeninos y, de esta manera, abre el camino a la distinción entre la conciencia femenina y la masculina, así como a la división sexual del trabajo mental. A las mujeres les corresponde el reino de los sentidos, que el hombre de razón cartesiano debe trascender si quiere alcanzar conocimientos verdaderos. Mientras al hombre le compete el ámbito del intelecto puro, la mujer debe preservar la esfera en la que se entremezclan cuerpo y mente, lugar al que el hombre de razón se retirará sólo para conseguir consuelo, calor y descanso. El hombre, para acceder a la forma de razón más elevada, tiene que dejar atrás las emociones y la sensualidad; la mujer, entretanto, se encargará de mantenerlas intactas para él. Así pues, según las explicaciones de Lloyd, las ideas cartesianas parecen conducir a la conclusión de que en las mujeres hay una menor presencia de la razón y un carácter intelectual diferente, complementario de la razón masculina.

Más adelante, Jean-Jacques Rousseau expresó esta misma idea de manera explícita al afirmar que las mujeres no poseen la ciencia de los fines, sino solamente la de los medios. También Immanuel Kant opuso la razón especulativa, reservada a los hombres, a la razón práctica, propia de las mujeres. De este modo, a ellas se les adjudican las cuestiones concretas, mientras que a ellos les corresponden las ideas abstractas (Le Bras-Chopard, 2000).

2.2.2. Descartes y “la huida de lo femenino”

En su crítica a Descartes, Bordo (1986, 1987) utiliza argumentos muy diferentes de los que usa Lloyd, pues no se centra tanto en el método creado por el filósofo como en lo que lleva consigo el racionalismo cartesiano. Esta filosofía, al desconfiar de todo aquello que se ha obtenido durante la infancia, supone romper con la madre y, con ello, huir de lo femenino para lograr un pensamiento típicamente masculino, es decir, un pensamiento objetivo e imparcial que solo confía verdaderamente en la razón. Según

Bordo, la “gran ansiedad cartesiana”, aunque se exprese en términos epistemológicos, procede de la ansiedad por la separación del universo femenino y orgánico de la Edad Media y del Renacimiento que tiene lugar en la modernidad. Así pues, el objetivismo cartesiano, más que la articulación de un nuevo ideal epistemológico, es una respuesta defensiva frente a la ansiedad por la separación, una “huida de lo femenino” intelectual y agresiva.

Para realizar esta crítica, Bordo utiliza con frecuencia categorías procedentes de la psicología moderna del desarrollo. Así, se refiere a la teórica Margaret Mahler, quien explica que nuestro auténtico nacimiento psicológico llega cuando empezamos a experimentar la separación de la madre, cuando comenzamos a individualizarnos respecto de ella. Este proceso va acompañado de una lenta delineación recíproca del yo y el mundo. Para Mahler, como para Jean Piaget, a medida que la subjetividad se va volviendo más internamente consciente, el mundo externo -por vía de su principal representación, la madre- se va volviendo más externo y autónomo. Este proceso de separación produce ansiedad.

El proyecto del crecimiento, continúa explicando Bordo, es un proyecto de separación, de aprender a enfrentarse con el hecho de que madre e hijo ya no son uno. Una manera de hacerlo es negar cualquier anhelo por la unión perdida mediante la afirmación del yo frente a la madre y todo lo que ella representa, así como rechazar toda dependencia de ella. Entonces, el dolor de la separación se alivia, paradójicamente, por una separación aún más definitiva, pero elegida y perseguida de manera agresiva. De este modo, la separación se experimenta como autonomía más que como indefensión.

El proyecto cartesiano de empezar de nuevo a través de la revocación de la verdadera infancia de uno mismo -durante la cual uno estaba “inmerso” en el cuerpo y la naturaleza- y la re-creación de un mundo en el que la separación absoluta (epistemológica y ontológica) del cuerpo y la naturaleza son claves para controlar la ansiedad más que fuentes de ella, puede verse, en un plano muy abstracto, como la fantasía del “padre de uno mismo”. De este modo, la reconstrucción cartesiana del mundo constituye un desafiante gesto de independencia respecto del cosmos femenino, un gesto que es al tiempo compensación por una profunda pérdida, la de ser uno con el mundo.

Sin embargo, el haber dejado de estar unido al mundo supone ciertos problemas que llevan a Descartes a apelar a Dios. La necesidad de la garantía divina en las *Meditaciones* es la necesidad de un principio de continuidad y coherencia para lo que es

experimentado por Descartes como una vida mental fragmentada y discontinua. La discontinuidad parece ser para el filósofo el hecho central de la experiencia humana. Dios resulta imprescindible para aportar continuidad y unidad a nuestra vida interior; lo necesitamos para asegurarnos de que dos y dos son cuatro siempre, aunque no estemos atendiendo a ello. Descartes parece, pues, preocupado por la incapacidad de la mente para estar fija en el mismo objeto con el fin de percibirlo con claridad. Sin la presencia del objeto nada puede ser certero, por eso hay que recurrir a Dios. El modelo epistemológico cartesiano sería entonces el de un constante estado de vigilancia mental sobre el objeto. Así pues, no se puede confiar en los conocimientos anteriores, ya que a menos que el objeto esté presente y a la vista, deja de estar disponible para el conocedor.

En este punto, resulta oportuno para Bordo volver a apelar a la psicología del desarrollo. Piaget habla del desarrollo del “concepto de objeto permanente” en los niños. Estos no perciben los objetos como algo dotado de permanencia estable, cuando un objeto abandona su vista, abandona el universo. Aunque cuando Descartes habla de percibir objetos se refiere a la aprehensión intelectual de las esencias de las cosas y no tanto a la percepción, puede decirse que, en algún sentido, lo que plantea Piaget constituye el dilema de Descartes y la razón por la que necesita a Dios. En esta situación, en la que ni los objetos ni el yo son estables, la re-unión con el mundo (madre) es imposible; solo Dios, padre, puede ofrecer el consuelo (exterior) que necesita el filósofo. La ansiedad es, así pues, el motivo principal de la necesidad que siente Descartes de un Dios que mantenga su existencia y la de su vida interior de momento a momento, y que le aporte la tranquilidad de la permanencia y la conexión entre el yo y el mundo. En el pasado, esta conexión no estaba en duda. Por eso se habla aquí de “re-unión” con el mundo, porque para la imaginación filosófica y ascética medieval, las categorías de yo y mundo, interno y externo, humano y natural, no estaban tan rigurosamente opuestas como llegan a estar durante la era cartesiana.

Sin intención de sostener una teoría sobre la relación entre los aspectos filo y ontogenéticos, Bordo establece un paralelismo entre lo que reflejan las *Meditaciones* y el proceso que se dio en la cultura europea con el paso de la Edad Media al Renacimiento. Dicha transición puede verse como una especie de nacimiento prolongado del que el ser humano emerge como una entidad decididamente separada, no más en continuidad con el universo. En su relación con el mundo, el hombre del Renacimiento ya no se asemeja tanto a un embrión, como el hombre medieval, sino más

bien a una isla. Es precisamente la distancia respecto del mundo lo que permite la objetividad. La separación entre conocedor y conocido, entre sujeto y objeto, se convierte en la condición imprescindible para la objetividad. A su vez, para mantener esta distancia, es necesario reestructurar los órdenes ontológicos humano y natural en dos sustancias distintas y opuestas: la corpórea y la espiritual. La naturaleza aparece entonces como pura *res extensa*; ya no es apropiado hablar de ella en términos antropocéntricos, como se hacía en la Edad Media. De este modo, solo es posible comprenderla con la medición, ya no por afinidad o empatía.

Lo que en la Edad Media era “ella”, la naturaleza, se convierte ahora en “eso”, en algo separado del sujeto que puede ser estudiado y comprendido de manera objetiva. Al mismo tiempo, la herida que produce la separación se cura negando que en algún momento hubiese existido una unión. De este modo, para los mecanicistas, el alma femenina del mundo no murió, más bien el mundo *está* muerto. El acercamiento empático a la naturaleza, los sentimientos hacia ella, alteran la claridad de la mente y obstaculizan la objetividad. La otredad de la naturaleza es ahora lo que permite conocerla.

Este nuevo modo de acercarse a la naturaleza da lugar a un importante cambio epistemológico:

It is in this sense that the dominant philosophic and scientific culture of the seventeenth century indeed inaugurated «a truly masculine birth of time», as Francis Bacon proclaimed it. [...] Here «masculine» describes not a biological category but a cognitive style, an epistemological stance. Its key term is *detachment*: from the emotional life, from the particularities of time and place, from personal quirks, prejudices, and interests, and most centrally, from the object itself. This masculine orientation toward knowledge [...] depends on a clear and distinct determination of the boundaries between self and world (pp. 450-1).

Así pues, aclara Bordo, masculino significa aquí autonomía, separación, distancia y desapego; un rechazo radical de cualquier aproximación entre el sujeto y el objeto.

2.2.3. El aprendizaje de la razón y la separación de la madre

Para entender mejor la crítica de Bordo a Descartes es conveniente aclarar que, en gran parte, se apoya en las teorías psicoanalíticas sobre la adquisición de la individualidad formuladas por Nancy Chodorow y Carol Gilligan. Ambas teóricas han argumentado que los modernos ideales de razón, conocimiento y moralidad contienen importantes sesgos masculinos. El desarrollo de la autonomía y la individualidad propias de los adultos implica la separación de la madre, así como la adquisición de un sentido del yo entendido como una entidad separada también de los otros individuos y del mundo. Tal proceso de separación y de individuación tiene lugar de manera diferente según se trate de niños o de niñas; pues en el caso de los varones se requiere un mayor nivel de individuación que en el caso de las niñas. Esto se debe principalmente a dos motivos: en primer lugar, la figura con la que se identifica el niño en un principio –la madre– no es la adecuada desde el punto de vista del género. En segundo lugar, las exigencias culturales que recaen sobre la masculinidad obligan al niño varón a distinguirse a sí mismo de los otros con el fin de alcanzar los ideales de razón, conocimiento y moralidad. Este proceso es muy diferente cuando se trata de las niñas, ya que su separación de la madre no es tan drástica; lo que supone que alcancen un menor grado de autonomía e individualidad que los varones. Su gran sentido de la relacionalidad respecto de los otros y del mundo en general les impide ser objetivas y desarrollar una razón universal y abstracta. De este modo, las mujeres no son capaces de realizar los más altos ideales de la cultura: la objetividad, el conocimiento y la moralidad. En su lugar, desarrollan un tipo de razón, una relación con el conocimiento y un sentido de la moralidad que tradicionalmente se han considerado inferiores a los propios de los hombres (Gatens, 1998).

También Keller encuentra en la diferente formación de la individualidad de hombres y mujeres la justificación de los distintos modos de pensar y actuar que se adjudican a los dos géneros:

...la asociación, culturalmente omnipresente, entre masculinidad y objetividad [...] refleja y contribuye a una red compleja de desarrollo cognitivo, emocional y sexual. Sostengo que la objetividad es la contrapartida cognitiva de la autonomía psicológica y que, de acuerdo con ello, debe considerarse que está enraizada en el espacio interpersonal; la capacidad de objetividad se desarrolla junto con la articulación del yo y el género. [...] Dada la polarización existente entre masculino y femenino, la objetividad, que propiamente hablando es una

meta humana, es construida como objetivismo, una meta masculina, mientras que la subjetividad se construye como subjetivismo, una prerrogativa femenina (1985: 79).

Resulta, asimismo, muy esclarecedora la explicación que ofrece Birke de la asociación entre objetividad y masculinidad, por un lado, y subjetividad y feminidad, por otro. A este respecto, la función del cuidado que tradicionalmente se ha adjudicado a las mujeres resulta fundamental:

Women's experiences of caring labour have also been related to another dualism, that of subjectivity versus objectivity. A polarisation between subject and object can be seen as a particularly male perception, resulting from the separation of the male child from his mother. As a result, subjectivity and objectivity have become seen in this perception as essentially separable states. Subjectivity is irrational, and closely associated with the female and her role in caring labour; while objectivity has become rational, scientific and quintessentially male (1986: 156).

Volviendo a las teorías de Chodorow y Gilligan, hay que señalar que parte de las críticas que ha recibido Bordo tiene que ver con la supuesta mala aplicación de tales ideas. Según explica Margaret Atherton (1993), lo que Chodorow encuentra en la estructura de la personalidad masculina como resultado de la educación, Bordo lo encuentra en las obras de Descartes como resultado de su educación cultural. Sin embargo, este filósofo no representa por sí solo su época, pues el siglo XVII es mucho más complejo de lo que da a entender Bordo. Durante este período histórico no solo ejercía también su influencia la filosofía empirista, sino que además, dentro del racionalismo, había otras opciones diferentes al cartesianismo. Así, según afirma Moira Gatens (1998), otros racionalistas muy influyentes en el momento, como Gottfried Leibniz y Baruch Spinoza, sostenían una ontología menos dualista y más compatible con las necesidades de la teoría feminista.

Tampoco encuentra Atherton (1993) muy acertada la crítica de Lloyd a Descartes, pues no acepta que la mente no entrenada en el método tenga necesariamente que asociarse con el modo de pensar estereotipado como femenino. Si bien está de acuerdo en que lo corporal tiene mucho peso en los procesos de la mente no entrenada, no comparte la idea de que esta deba relacionarse de una manera tan clara y directa con

lo femenino; pues había otros modos de pensar, como el de los filósofos empiristas, que seguían el modelo de la mente no entrenada.

Además, como se vio anteriormente, Atherton (1993) muestra que existen otras interpretaciones de Descartes muy diferentes de las que hacen Bordo y Lloyd y más acordes con la teoría feminista. En la misma época en la que vivió el filósofo, Mary Astell y Damaris Lady Masham defendieron que las capacidades intelectuales de las mujeres no eran inferiores a las de los varones basándose precisamente en la idea cartesiana de que la mente no tiene sexo. Sin embargo, hay que señalar que esta interpretación favorable de la filosofía cartesiana se dio en el mismo siglo XVII, mientras que las de Lloyd y Bordo se han hecho ya en el siglo XX, con más perspectiva histórica. Muchas otras teóricas feministas, también actuales, han establecido una relación semejante entre la razón, tal y como se ha concebido en la tradición cultural occidental, y la masculinidad. Algunas de ellas, como se verá a continuación, han destacado que la razón no solo se ha negado a las mujeres, sino también, con argumentos semejantes, a seres humanos de otras razas diferentes de la blanca y a los animales.

2.2.4. Hombres racionales; mujeres y animales irracionales

Lo que la filosofía ha definido como razón, explica Cathryn Bailey (2005), es el resultado del rechazo de los atributos que se han calificado como femeninos y corporales. La razón, situada en la cúspide de la pirámide, no solo ha separado a los hombres de las mujeres, sino también, claro está, a los hombres de los animales. De este modo, la humanidad de una persona se ha medido por su racionalidad. Por este motivo, no es extraño que las discusiones filosóficas sobre cómo los humanos debemos tratar a los animales se centren tan a menudo en hasta qué punto estos seres son o no racionales. Los animales y las mujeres, junto con los hombres que no son de raza blanca –a los que también se les ha negado la plena racionalidad-, constituyen una especie de fondo sobre el que la razón queda resaltada y definida. Afortunadamente, las diferentes luchas por la igualdad y la justicia entre los seres humanos han ido logrando que ningún grupo humano quede privado de racionalidad. Pero este hecho, indiscutiblemente positivo, ha tenido como consecuencia que los animales no humanos continúen viéndose como seres irracionales y, de este modo, queden completamente denigrados y más oprimidos que nunca.

Opiniones muy semejantes a la de Bailey sobre cómo la racionalidad se ha utilizado para distinguir no solo a los humanos de los animales, sino también a los hombres de las mujeres, las han manifestado otras teóricas feministas, como Carol Adams (1994), Lynda Birke y Ruth Hubbard (1995), Lynda Birke y Luciana Parisi (1999), entre muchas otras. No obstante, estas críticas no proceden solamente del ámbito de la teoría feminista, pues, como señala Donovan (1990), también Theodor Adorno y Max Horkheimer fueron conscientes de la conexión que hay entre lo que Edmund Husserl denominaba la “matematización del mundo” y el desprecio hacia los animales y las mujeres. Los dos filósofos argumentaban que la imposición del modelo matemático sobre la realidad es resultado de una psicología de la dominación. La pretensión de universalidad borra las diferencias y particularidades, las somete y las domina. De este modo, todo lo anómalo queda borrado o acallado en el paradigma epistemológico newtoniano-cartesiano. Esta epistemología, según Adorno y Horkheimer, es una forma ideológica que arraiga en las condiciones materiales de dominación social, particularmente en aquella de los hombres sobre las mujeres.

Siguiendo también a Adorno y Horkheimer, Alicia Puleo (2004) afirma:

...las criaturas irracionales siempre experimentaron lo que era la razón en sus propias carnes, en la guerra y en la paz, en la arena, los mataderos y los laboratorios. Podríamos precisar, avanzando en la vía que estos filósofos ya sugerían, que experimentaron la *razón patriarcal*, una razón estrecha que ha expulsado de la definición de lo humano superior aquellos rasgos que no entran en la constitución iniciática masculina (p. 75).

Armelle Le Bras-Chopard (2000) se refiere asimismo a la expulsión de las mujeres, los seres humanos de razas no europeas y los animales del ámbito de la razón. Afirma que con la separación radical que hizo Descartes entre animales y humanos, se dio la posibilidad de sacar a las mujeres y a otros seres humanos discriminados de la animalidad e incluirlos de manera definitiva en el estrecho círculo de la humanidad. Pero no fue así, pues en ningún momento de la historia occidental se ha dejado de perseguir la división de la humanidad en dos grupos: uno superior, el de los humanos, y otro inferior y homogéneo, el de los no humanos. El fin de tal división y exclusión no es otro que el de lograr un concepto de humanidad más puro, pues se considera que su pobreza numérica es una garantía de su riqueza cualitativa. Para ilustrar estas ideas, Le

Bras-Chopard reproduce una cita de Claude Lèvi-Strauss que sintetiza muy bien todo lo dicho:

El hombre occidental nunca ha comprendido mejor que en los últimos cuatro siglos de su historia que al arrogarse el derecho de separar radicalmente la humanidad de la animalidad, al dar a uno todo lo que retiraba al otro, abría un círculo maldito, y que esa frontera, en continuo retroceso, serviría para separar a unos hombres de otros, y para reivindicar, a favor de unas minorías cada vez más restringidas, el privilegio de un humanismo corrompido desde su nacimiento por haber tomado prestado del amor propio su principio y su noción (p. 224).

Así pues, la modernidad establece la exterioridad del ser humano respecto de la naturaleza, lo que supone, a su vez, una ruptura radical entre el hombre y el animal cuya expresión más clara es la teoría cartesiana del animal-máquina (Le Bras-Chopard, 2000). Dicha teoría arraigó fuertemente en el pensamiento occidental, pero, como ya se ha señalado anteriormente, en el siglo XVII hubo más filósofos que ejercieron una gran influencia, como los empiristas e incluso otro tipo de racionalistas. Así, por ejemplo, como también se explicó más arriba, Leibniz y Spinoza sostenían una ontología menos dualista y, por tanto, más compatible no solo con las necesidades de la teoría feminista (Gatens, 1998), sino también con las exigencias propias de una ética que incluya a los animales no humanos. Leibniz, como afirma Mary Midgley (1983b), no estableció una separación radical entre espíritu y materia, sino que vio una continuidad entre el intelecto y otras formas de conciencia, así como entre la vida consciente y la no consciente. De este modo, el racionalismo tiene, para la autora, un aspecto destructivo, pues se trata de una filosofía capaz de desechar todo lo que se encuentra fuera del alcance de la razón; pero también posee una faceta positiva, pues es capaz de encontrar obras de la razón por todos lados. Como ejemplo del aspecto positivo del racionalismo, Midgley se refiere a dos hechos que se han relatado sobre Leibniz:

El señor Leibniz nunca mató una mosca, por mucho que le molestara, porque creía que hubiera sido un crimen destruir un mecanismo tan ingenioso [...] Leibniz usaba un gusano diminuto para sus propósitos de observación, y luego lo devolvía cuidadosamente a la hoja del árbol de donde lo había tomado, evitando causarle daño alguno. Hubiera lamentado –un sentimiento natural para un hombre humanitario– destruir una criatura como esa sin razón alguna (p. 126).

2.3. CUERPO DÉBIL, MENTE DÉBIL: LA FRAGILIDAD DEL CUERPO FEMENINO COMO JUSTIFICACIÓN DE LA INFERIORIDAD INTELECTUAL DE LAS MUJERES

Históricamente se ha considerado el cuerpo femenino, además de inferior al masculino, más cercano a la naturaleza que el del varón. En ocasiones ha quedado reducido al útero, cuya salud requería, según algunos pensadores, que la mente no se desarrollara en exceso. De este modo, ha habido una clara relación entre la inferiorización del cuerpo y la inferiorización de la mente de las mujeres.

2.3.1. El útero como causa de debilidad física e inferioridad intelectual

Uno de los rasgos que más se han destacado del cuerpo femenino es su menor fuerza física respecto del masculino, lo cual ha servido para negar a las mujeres las capacidades mentales de los varones, así como para justificar su sometimiento e incluso para argumentar sobre su supuesta inferioridad moral. A este respecto, el médico filósofo francés del siglo XIX Pierre J. G. Cabanis afirmaba que el conjunto del cuerpo femenino se ve influido por el sexo, el útero y los ovarios. Desde las fibras musculares hasta el comportamiento moral, todo en la mujer está marcado por su pertenencia al sexo femenino, incluido su cerebro, que comparte la misma debilidad que su cuerpo y, por ese motivo, no le permite el acceso a los conocimientos de carácter abstracto.

En la mujer –sostiene Cabanis–, la pulpa cerebral participa de la blandura de las demás partes. Así, mientras que en el hombre el vigor del sistema nervioso y del sistema muscular se acrecientan uno por el otro, la mujer será más sensible y móvil porque la contextura de todos sus órganos es más blanda y más débil [...] Con toda justicia, ella teme esos trabajos intelectuales que no pueden ejecutarse sin largas y profundas meditaciones. Elige los que demandan más tacto que ciencia, más vivacidad de concepción que fuerza, más imaginación que razonamiento, aquellos en los que basta que un talento fácil levante, por así decirlo, ligeramente la superficie de las cosas (citado por Fraisse, 1989: 97).

Curiosamente, y en contraste con lo anterior, los argumentos relativos al cuerpo que han utilizado muchos filósofos a lo largo de la historia para defender la superioridad de los hombres respecto de los animales no parecen tener validez cuando se trata de las mujeres. El hombre, se afirma, carece de las defensas naturales que suelen caracterizar a los animales, así que para sobrevivir ha tenido que crear sus propias protecciones, lo que, a su vez, le ha permitido desarrollar su razón, que es precisamente lo que lo

distingue del resto de los animales. Este argumento no se aplica, sin embargo, cuando se trata de las mujeres, es decir, no se considera que su debilidad física tenga como contrapartida una inteligencia superior a la del varón. Lo que se utiliza en este caso es un razonamiento analógico: un cuerpo débil supone una inteligencia también débil (Le Bras-Chopard, 2000).

Por otra parte, se sostiene que no es recomendable en absoluto que las mujeres intenten compensar su inteligencia inferior con el cultivo de su mente, puesto que, según el médico filósofo francés del siglo XIX Julien-Joseph Virey, existe un antagonismo básico entre el cerebro y los órganos reproductores femeninos. Dicho antagonismo supone que el uso excesivo del cerebro repercuta de forma negativa en la capacidad reproductora: “El órgano genital adquiere más volumen y desarrolla a continuación una fecundidad muy rica en los seres en los que el sistema encefálico es más restringido” (citado por Fraisse, 1989: 99). Esto se ve claramente, continúa diciendo Virey, en los animales, puesto que las especies más fecundas, como es el caso de los roedores y los peces, son también las más estúpidas, según indica la estrechez de su cerebro. Algo semejante ocurre, según este médico, con los seres humanos, pues se sabe, afirma, que los cretinos son libidinosos, mientras que los genios son fríos. De ahí se concluye que las mujeres, cuyo principal cometido es la reproducción, no deben intentar desarrollar su cerebro (Fraisse, 1989).

En la misma línea, el conocido médico alemán del siglo XIX Paul Julius Moebius afirmó, tras estudiar la anatomía cerebral, que algunas partes del cerebro femenino eran congénitamente inferiores a las correspondientes del cerebro masculino. Al igual que Cabanis y Virey, Moebius extendió la supuesta inferioridad de las mujeres del cuerpo al cerebro. Incluso sostenía que era precisamente del cerebro de donde procedía el principal peligro de la mujer; peligro que se encarnaba en las sufragistas. Dada su inferioridad mental, las mujeres tenían que ser liberadas de sus aspiraciones sufragistas, que sobrepasaban su capacidad y que lo único que traerían como consecuencia sería la degeneración de la especie. La mujer debe centrarse en su principal cometido, que es la reproducción, es decir, en ser esposa y madre (Hillman, 1972).

Es precisamente la función reproductora de las mujeres, el hecho de que tengan útero y ovarios, explicaba Cabanis, el principal motivo de su debilidad física. Una de las principales consecuencias de dicha debilidad es la incapacidad de las mujeres para acceder a la vida pública: “La naturaleza de las cosas y la experiencia prueban

igualmente que si la debilidad de los músculos de la mujer le impiden descender al gimnasio y al hipódromo, las cualidades de su mente y el papel que debe tener en la vida le prohíben quizás aún más imperiosamente ofrecerse en espectáculo en el liceo o en el pórtico”. Además, afirma Cabanis:

La felicidad de las mujeres dependerá siempre de la impresión que causen a los hombres y no creo que los que las amen verdaderamente puedan obtener un gran placer al verlas llevando el mosquete y marchando al paso de carga, o dirigiendo desde lo alto de una cátedra, aún menos desde la tribuna donde se discuten los intereses de una nación (citado por Fraisse, 1989: 102-3).

También Virey se refirió a la debilidad física de las mujeres como argumento para justificar su subordinación al varón:

La existencia de la mujer no es más que una fracción de la del hombre. Ella no vive para sí misma sino para la multiplicación de la especie, conjuntamente con el hombre; este es el único objetivo que la Naturaleza, e incluso la sociedad y la moral aprueban. De esto se desprende que la mujer no es más que un ser naturalmente subordinado al hombre por sus necesidades, sus deberes, y sobre todo por su constitución física (citado por Fraisse, 1989: 106).

Algunos años después, a finales del siglo XIX, el catedrático de Harvard E.H. Clarke, insistiendo una vez más en la cuestión de la debilidad del sexo femenino, afirmó que la menstruación suponía tal estrés para la psicología de las mujeres, que el sobreesfuerzo que el estudio exigía al cerebro tenía que derivar necesariamente en un perjuicio para la salud. Para fundamentar su afirmación, mostraba toda una serie de casos de mujeres cuya salud, según afirmaba, había sufrido daños irreparables debido a la educación superior, que había truncado su desarrollo reproductivo. Por todos estos motivos, Clarke recomendaba una educación segregada por sexos y, además, hablaba de la necesidad de descansos periódicos para las chicas:

A girl cannot spend more than four, or, in occasional instances, five hours of force daily upon her studies, and leave sufficient margin for the general physical growth that she must make... If she puts as much force into her brain education as a boy, the brain or the special apparatus (that is, the reproductive system) will suffer (citado por Birke, 1986: 27).

Como explica Birke, es muy propio de los escritores de finales del siglo XIX ignorar el hecho de que la mayoría de las niñas de clase obrera estaban sometidas a largas y duras jornadas de trabajo en fábricas, lo cual supone un gasto de energía mucho mayor que el que requiere el estudio. A pesar de todo, Clarke no encontraba incoherentes sus suposiciones, pues, según afirmaba, el trabajo en la fábrica era para las mujeres mucho menos dañino que el estudio, ya que implicaba hacer trabajar solo el cuerpo, no el cerebro.

Así pues, la advertencia de los daños que podían causar los estudios estaba dirigida sobre todo a las mujeres de clase media. Ellas eran el blanco de los argumentos deterministas del momento. Los otros tipos de mujeres podían continuar haciendo trabajos físicos duros, pues, según las observaciones del doctor Sylvanus Stall:

At war, at work, or at play, the white man is superior to the savage, and his culture has continually improved his condition. But with women the rule is reversed. Her squaw sister will endure effort, exposure and hardship which would kill the white woman. Education which has resulted in developing and strengthening the physical nature of man has been perverted through folly and fashion to render women weaker and weaker (citado por Birke, 1986: 27).

De este modo, los argumentos sobre la debilidad del cuerpo femenino, y la consiguiente debilidad mental, aludían sobre todo a las mujeres de clase media, que eran precisamente las que estaban exigiendo el acceso a la educación universitaria. No tenía mucho sentido hablar de la debilidad de las mujeres de clase obrera o de las mujeres negras, pues, por un lado, mostraban sobradamente su capacidad para el trabajo físico y, por otro, no existía por el momento el peligro de que reivindicasen su derecho a realizar estudios superiores (Birke, 1986). Todo esto pone de manifiesto que, para comprender bien cómo se ha aplicado el determinismo biológico, es necesario tener en cuenta no solo el factor del género, sino también los de clase social y raza.

2.3.2. El control del cuerpo femenino

La cuestión de la supuesta debilidad femenina, según afirma James Hillman (1972), no ha dejado de estar presente casi en ningún momento de la historia de nuestra cultura, pues es algo que se ha ido transmitiendo desde la Antigüedad hasta el psicoanálisis, es decir, hasta la contemporaneidad. Las mujeres, se ha argumentado, deben estar subordinadas a los varones a causa de su debilidad, la cual, a su vez, procede del hecho

de que tengan útero. Su cuerpo y todo su ser quedan entonces reducidos al útero y condicionados por él. Como explica Pintos Peñaranda (2002), la mujer es sobre todo cuerpo y, como tal, es ante todo sexualidad y fecundidad. Esto es así hasta el punto de que todas las prescripciones sociales que se dirigen a ella pretenden el control de su sexualidad y su fecundidad. La gran importancia de dicho control radica en que estos dos elementos, la sexualidad y la fecundidad, constituyen sus “valores de cambio” más importantes. Según el conocido antropólogo Lèvi-Strauss, la prohibición del incesto lleva consigo la obligación de practicar la exogamia, que supone grandes beneficios, pues el intercambio proporciona el medio para relacionar a los hombres entre sí, para ampliar sus alianzas. Las mujeres son un elemento de intercambio esencial, pero es necesario controlar su conducta sexual, pues si son dueñas de sí mismas dejan de estar disponibles para el intercambio. Además, la necesidad de certeza de que los hijos de una mujer son también los del marido implica que se usurpe a la mujer el gobierno de su cuerpo y que el hombre acapare su sexualidad para él en exclusiva.

No es extraño, entonces, que haya teóricas feministas, como es el caso de Shulamith Firestone, que opinen que la liberación de las mujeres solo se producirá realmente cuando la concepción y el desarrollo del feto puedan tener lugar fuera de los cuerpos de las mujeres. Firestone tiene la esperanza de que las futuras tecnologías sean capaces de alcanzar semejante logro (Birke, 1986).

El control del cuerpo femenino, afirma Pintos Peñaranda (2002), es algo universal, que se da en todo tiempo y lugar, y tiene como objetivo evitar la independencia de las mujeres para que los hombres puedan seguir dominando la sociedad. Con este fin, se argumenta que la naturaleza ha dotado a las mujeres de una serie de rasgos que son muy acordes con su principal función, la maternidad. Entre estas características destacan la abnegación, la docilidad, la pacificidad y la ternura.

La mujer es toda ella cuerpo, por lo tanto, sentimiento. Al estar movida y acaparada principalmente por las emociones –es decir, por el sentimiento o el corazón- más que producir ideas propias y razonar por ella misma, recibe – pasivamente- las ideas de «los otros» [...], su función no es generar nuevas ideas y producir pensamientos, cultura, sino únicamente *naturaleza*, es decir, nuevas criaturas fruto de su vientre (p. 308).

Sus rasgos no la capacitan más que para el espacio doméstico, el público queda para los hombres, más activos, más sabios e inteligentes. La sociedad exhorta a las mujeres

entonces a no hacer nada por iniciativa propia, a ser dóciles, sumisas y obedientes, es decir, pasivas.

Además, la idea de que las mujeres están más cerca de la naturaleza y más atadas a su tarea de reproductoras que los varones trae otra consecuencia que se suma a las ya vistas: la de su indiferenciación. Según afirmaba el médico filósofo Virey: “Se encuentran menos diferencias entre dos mujeres que entre dos hombres: ellas se manifiestan más cerca de su naturaleza que nosotros de la nuestra; la civilización parece fortificar sus tendencias mientras que tiende a disminuir las nuestras” (citado por Fraisse, 1989: 94). Así pues, la mujer, al estar más cerca de la naturaleza y más condicionada por la función reproductora, se encuentra en el lado de la especie y, con ello, de la indiferenciación individual; el hombre, por el contrario, cae del lado de la civilización y de la individuación. De este modo, al reforzar la naturaleza en las mujeres y la cultura en los hombres, la civilización no solo no ayuda a atenuar la separación entre los dos sexos, sino que además la perpetúa.

2.3.3. El varón como protagonista en la creación de la vida

Todas estas ideas sobre la función reproductora femenina podrían conducir a la conclusión de que las mujeres cumplen un papel esencial, incluso más importante que el de los varones, en la creación de nuevos seres humanos. Pero no es así, pues, como afirma Le Bras-Chopard (2000), dar la vida es un privilegio demasiado grande para dejárselo en exclusiva a las mujeres. Para mantener la idea de que las mujeres son inferiores a los hombres, en la tradición de pensamiento occidental se ha puesto continuamente en duda la existencia de una simiente femenina. Cuando se admitía su existencia o, más raro aún, cuando se consideraba necesaria para la reproducción, aparecía normalmente como inferior (Hillman, 1972). Así pues, durante siglos prevaleció la idea de que es realmente el hombre el que da la vida, mientras que la mujer es solo el receptáculo que se limita a nutrir el germen masculino introducido en el útero. Ya Aristóteles habló de la materia pasiva de la mujer, que es informada por el principio activo de la semilla del varón (Le Bras-Chopard, 2000). Susan Bordo (1986, 1987) señala que la teoría mecanicista de la reproducción, que estuvo vigente durante el siglo XVII, tampoco daba a las mujeres mayor protagonismo en la concepción y la gestación que el de ser un mero contenedor. Esta idea ha seguido vigente, de una u otra manera, hasta hace pocos años; pues, según explica Le Bras-Chopard, en el artículo

“fecundidad” que se encuentra en la *Encyclopaedia universalis* de 1984, el óvulo aparece como una materia inerte, vegetativa, que para crear la vida necesita del principio activo que aporta el varón.

En el mismo sentido, Emily Martin (1991) muestra cómo, hasta finales de la década de los años ochenta del siglo XX, las imágenes del óvulo y de los espermatozoides que se encontraban en los manuales para estudiantes universitarios, así como en otros textos científicos, se basaban en los estereotipos de género propios de la sociedad. El óvulo aparece como un elemento pasivo que espera pacientemente la llegada del elemento activo, es decir, del esperma:

The egg is seen as large and passive. It does not *move* or *journey*, but passively «is transported», «is swept», even «drifts» along the fallopian tube. In utter contrast, sperm are small, «streamlined», and invariably active. They «deliver» their genes to the egg, «activate the developmental program of the egg», and have a «velocity» that is often remarked upon. Their tails are «strong» and efficiently powered. Together with the forces of ejaculation, they can «propel the semen into the deepest recesses of the vagina». For this they need «energy», «fuel», so that with a «whiplashlike motion and strong lurches» they can «burrow through the egg coat» and «penetrate» it (p. 489).

Así pues, el óvulo espera en actitud pasiva, como si de la Bella Durmiente se tratase, al individuo que lo rescate y lo saque de su estado de letargo. Los espermatozoides, por el contrario, tienen una “misión” importante que cumplir, que consiste en moverse a través del tracto genital femenino en busca del óvulo.

2.4. LA CRÍTICA FEMINISTA DE LA CIENCIA Y LA BÚSQUEDA DE UN NUEVO MODELO DE CONOCIMIENTO

La idea de que el racionalismo cartesiano, que constituyó una base fundamental para la ciencia moderna, deje de lado los modos de pensar estereotipados como femeninos ha llevado a muchas teóricas feministas no solo a criticar la ciencia, sino también a plantear la posibilidad de crear una epistemología diferente. Se trataría de un modelo de conocimiento en el que tuviesen cabida y se apreciaran aquellas características que, tradicionalmente, se han considerado propias de las mujeres. En el caso de la ciencia, como se verá a continuación, esto supondría, entre otras cosas, reconocer que no es

posible establecer una total separación entre el sujeto que investiga y el objeto de estudio.

2.4.1. La separación sujeto-objeto como exigencia del dominio de la naturaleza

Para comenzar, es oportuno señalar que la propuesta de una nueva epistemología no es exclusiva de las teóricas feministas actuales, pues, curiosamente, ya el marqués de Condorcet se refirió a la educación que reciben las mujeres como posible fuente de un modo de conocimiento distinto:

¿Pero quién sabe si cuando una educación diferente haya permitido que la razón de las mujeres adquiriera todo su desarrollo natural, las relaciones íntimas de la madre, de la nodriza con el niño, relaciones que no existen para los hombres, no serán para ellas un medio exclusivo de llegar a descubrimientos más importantes, más necesarios de lo que se cree para el conocimiento de la mente humana, para el arte de perfeccionar, de agilizar y facilitar sus progresos? (citado por Fraisse, 1989: 171).

La idea de que las relaciones íntimas entre la niña y la madre pueden dar lugar a una mentalidad diferente en las mujeres fue también señalada, como se vio anteriormente, por Gilligan y Chodorow. Este argumento podría muy bien justificar que no pocas teóricas feministas hayan considerado como un gran error la exigencia de la ciencia moderna de mantener una total separación entre el sujeto que realiza el estudio y el objeto estudiado. Como también se expuso más arriba, Bordo (1986, 1987) explica que la falta de distinción entre sujeto y objeto, entre el yo y el mundo, constituía para Descartes una gran amenaza epistemológica. Dicha amenaza quedó anulada en las *Meditaciones*, donde se protegen muy bien los límites entre lo “interior” y lo “exterior”, lo subjetivo y lo objetivo, el yo y el mundo. Desde entonces, la dicotomía sujeto/objeto no ha dejado de estar presente en la cultura científica occidental.

A este respecto, Lynda Birke (1995a, 1995b) señala que, desde la modernidad, la ciencia ha seguido la idea propia de la tradición judeo-cristiana según la cual el hombre tiene el dominio de la naturaleza. Si pensamos que la naturaleza está “ahí fuera”, para nuestro uso, entonces es consecuente que creamos que la observamos desde fuera. Esta rígida separación entre el sujeto y el objeto propio de la ideología de la objetividad supone la negación de cualquier sentimiento, incluyendo la empatía hacia el objeto de estudio. Para ilustrar estas afirmaciones, Birke habla sobre su propia experiencia como

científica y explica que, para llegar a serlo, tuvo que controlar su empatía hacia los animales con los que se experimentaba. La ciencia, continúa explicando, ha mantenido siempre las distancias con el resto del mundo. Para integrarse en la cultura masculina del laboratorio, es necesario suprimir la empatía que se pueda sentir hacia los animales que se utilizan para realizar los estudios. La preocupación por los animales del laboratorio supone una amenaza para la ciencia patriarcal, pues pone en juego la separación sujeto/objeto. De este modo, entrar a formar parte del mundo de la ciencia lleva consigo la exigencia de ocultar las emociones, que es una actitud estereotipada como masculina. Mostrar empatía hacia el objeto de estudio se considera, dentro de la cultura científica, por el contrario, algo propiamente femenino. Así pues, en dicha cultura, se trata a los animales de laboratorio como un instrumento más para el trabajo experimental; se niega que tengan sentimientos y emociones, lo cual evita caer en el antropomorfismo, algo considerado muy poco científico.

Para superar la visión reduccionista de los animales, continúa explicando Birke (1995a, 1995b), sería necesario, entre otras cosas, que tuviese lugar un diálogo entre los científicos y otras personas que, al trabajar con animales de un modo diferente, han logrado un conocimiento sobre ellos más intuitivo e individual que no se considera científico. Este es el caso de los granjeros, los cuidadores y los adiestradores de animales. Como relata Birke, ella misma trabajó con animales no solo dentro del laboratorio, sino también en su propia casa, con sus caballos. Esta última actividad le permitió tratar con los animales a diario y llegar a conocerlos como individuos. Pero los conocimientos que adquirió por esta vía no se reconocen como científicos, pues no son generalizables a todos los caballos. No obstante, afirma, aprendió mucho más sobre los caballos que sobre cualquier otra especie con la que trabajó en el laboratorio.

También la primatóloga Jane Goodall y el etólogo Marc Bekoff han realizado estudios fuera del laboratorio y con una visión y un modo de proceder diferentes, tomando en consideración a los animales en tanto que individuos. Pero, como afirma la misma Goodall, esto les ha valido fuertes críticas:

Los dos hemos sido objeto de innumerables críticas por considerar a los animales como individuos, porque creemos que es posible mostrar empatía por los seres que estudiamos sin separarnos de la objetividad científica. Pensamos que, además de la cabeza, se debería utilizar el corazón, puesto que tratar a los animales como seres que sienten y, a menudo, comprenden no tiene nada de acientífico (2002: 15).

Siguiendo a Bordo (1986, 1987), se puede afirmar que si este tipo de conocimiento no se acepta en el mundo científico es porque supone una importante amenaza para la separación entre sujeto y objeto. El conocimiento científico exige autonomía por parte del sujeto, total separación y distancia respecto del objeto de estudio; modos de actuar que forman parte del estereotipo masculino. Mantener tal distancia es fundamental para lograr un conocimiento objetivo capaz de dominar y controlar la naturaleza, pues este es, en realidad, el fin que persigue la ciencia a partir de la modernidad. El proyecto racionalista del siglo XVII, explica Bordo, consiste en una nueva creencia en la capacidad de la ciencia, armada con el discurso de las matemáticas y de la nueva filosofía –el racionalismo cartesiano-, para descifrar el lenguaje de la naturaleza. En dicho proyecto cristaliza, además, un modo de pensar masculino. Hillman (1972) expresa muy bien estas ideas cuando explica que en la ciencia moderna lo femenino se equipara con lo dionisiaco, que debe ser sometido y controlado por lo apolíneo, es decir, por lo masculino: “...esa forma específica de consciencia que denominamos científica, occidental y moderna [...] es el instrumento, extraordinariamente afilado a causa de su uso, de la mente masculina, la cual ha renunciado –llamándola «Eva», «femenina», «inferior»- a una parte de su propia sustancia”. Se trata de una consciencia apolínea, que “...nunca se mezcla o se «casa» con el material que constituye su objeto de estudio, puesto que mantiene continuamente la cisura científica propia de la objetividad” (pp. 289-90). “La materia, el cuerpo y lo femenino –y también la psique- , puestas en manos de la ciencia, tienden cada vez más a ser dejadas aparte, a ser colocadas «fuera», para ser conocidas mediante los métodos objetivos apolíneos” (p. 332).

Tras leer las experiencias de Birke y los análisis de Bordo y de Hillman, puede concluirse que existe una

...mitología popular, profundamente enraizada, que sitúa la objetividad, la razón y la mente como si fuera una cosa masculina y la subjetividad, el sentimiento y la naturaleza como si fuera una cosa femenina. En esta división del trabajo emocional e intelectual, las mujeres han sido garantes y protectoras de lo personal, lo emocional, lo particular, mientras que la ciencia –la provincia por excelencia de lo impersonal, lo racional y lo general- ha sido reserva de los hombres (Keller, 1985: 15).

2.4.2. La naturaleza desnuda ante el científico: el simbolismo de género en la ciencia

No obstante todo lo dicho anteriormente, hay que señalar que tanto la idea de que el ser humano es capaz de dominar la naturaleza gracias a la ciencia, como el convencimiento de que dicha actividad es propiamente masculina no son algo exclusivo del racionalismo, puesto que también el filósofo empirista Francis Bacon había manifestado creencias semejantes. Además, es necesario destacar que las expresó utilizando, en ocasiones, metáforas de género. Así pues, Bacon apeló al simbolismo de género para expresar su concepto del conocimiento científico como control de la naturaleza. La naturaleza cognoscible se presenta como femenina y la tarea de la ciencia es el ejercicio de la dominación masculina sobre ella. Para Bacon, "...la imagen básica era un «maridaje casto y legal entre Mente y Naturaleza» que «pusiera (a la Naturaleza) al servicio (del hombre) y la hiciera (su) esclava»" (Keller, 1985: 56). Mientras prevalecía la imagen de la "tierra nutricia" la explotación de la naturaleza topaba con cierto límite. "Pero las imágenes de dominación creadas por el programa baconiano y la revolución científica eliminaron todas las limitaciones y funcionaron como aprobación cultural para desnudar la naturaleza. La imagen de una naturaleza inerte y manipulable se adaptaba muy bien a las exigencias de explotación propias del capitalismo naciente" (Shiva, 1988: 49).

Según explica Keller (1985), para la crítica social de la ciencia moderna, Bacon fue el primero en identificar el propósito de la ciencia como control y dominación de la naturaleza. En la ciencia, opinaba el filósofo, se unen el poder y el conocimiento humanos; gracias a ella, la ambición de poder innata en el hombre encuentra una salida constructiva y noble. En las innumerables metáforas de género que utiliza Bacon, da a entender, según Keller, que la Naturaleza es como una novia que debe ser dominada y sometida por la mente del científico. Así, en un escrito dirigido a su mentor, Jaime I de Inglaterra, en el que trata sobre el método experimental como forma de averiguar los secretos de la naturaleza, afirma:

Porque tenéis que seguir y, como si dijésemos, acosar a la naturaleza en su delirio, seréis capaz cuando os guste llevar la delantera y conducirla después al mismo sitio de nuevo... Un hombre no debe tener escrúpulos de entrar y penetrar en estos agujeros y rincones, cuando averiguar la verdad es su único objetivo... (citado por Harding, 1993: 102).

En concordancia con estas ideas, la nueva filosofía era, para Bacon, claramente “masculina”. El filósofo “...se oponía a la filosofía antigua (y especialmente a la aristotélica) por considerarla femenina –pasiva, débil, expectante”. Rechazaba a Aristóteles por su lógica, a Platón por defender la contemplación y a Galeno por su escepticismo. En contraste con todos ellos, la “filosofía masculina” que propugnaba Bacon “...tenía que ser activa, viril, productiva, una ciencia experimental extraída de «la luz de la naturaleza, y no de las tinieblas de la antigüedad»” (Schiebinger, 1988: 93).

Posteriormente, sostiene Harding (1993), el simbolismo de género en la ciencia se mantuvo. Según un estudio sobre la ciencia biomédica en los siglos XVIII y XIX en Francia y Gran Bretaña, la naturaleza continuó apareciendo como una mujer que la ciencia masculina debía desvelar, desnudar y penetrar. Así pues, “...la ciencia biomédica intensificó la asociación cultural de la naturaleza con la feminidad pasiva y objetivada y de la cultura con la masculinidad activa y objetivadora (...)” (p. 104). Según Keller (1985), aún hoy en día continúan vigentes este tipo de metáforas que ponen de manifiesto que el pensamiento científico no ha dejado de ser visto como un pensamiento masculino:

Cuando apodamos «duras» a las ciencias objetivas en tanto que opuestas a las ramas del conocimiento más blandas (es decir, más subjetivas), implícitamente estamos invocando una metáfora sexual en la que por supuesto «dura» es masculino y «blanda» es femenino. De forma general, los hechos son «duros», los sentimientos «blandos». «Feminización» se ha convertido en sinónimo de sentimentalización. Una mujer que piensa científica u objetivamente está pensando «como un hombre»; a la inversa, el hombre que siga un razonamiento no racional, no científico, está argumentando «como una mujer» (p. 85).

De este modo, en la división entre hecho objetivo y sentimiento subjetivo, el primero se asocia con el poder y la masculinidad, mientras que el segundo se asocia con las mujeres y el amor.

Como puede verse, desde la teoría feminista ha habido muchas críticas a la ciencia moderna, al pensamiento objetivista y al racionalismo por su afán de dominio de la naturaleza, en la cual se ha incluido muy a menudo lo femenino. Lloyd sintetiza muy bien estas ideas al afirmar lo siguiente: “Rational knowledge has been construed as a transcending, transformation or control of natural forces; and the feminine has been

associated with what rational knowledge transcends, dominates or simply leaves behind” (1984: 2).

2.4.3. La posibilidad de una epistemología feminista

No resulta extraño, después de todo lo expuesto hasta ahora, que algunas teóricas feministas hayan planteado la posibilidad de una epistemología diferente, que no deje de lado las características consideradas como femeninas, sino que las aprecie y las incorpore. Es lo que actualmente podemos denominar “epistemología feminista”. Aunque existe una variedad de teorías diferentes bajo este mismo nombre, hay algunos rasgos comunes a todas ellas. Así, como afirma Carme Adán (2006) en su obra dedicada a esta cuestión⁵:

El nutrido grupo de textos y autoras que en la actualidad se agrupan bajo el paraguas de *epistemología feminista* tienen en común poner en tela de juicio la formulación básica del conocimiento científico, cuestionando la noción de ciencia en tanto que caracterizada como una visión de la naturaleza objetiva, libre de valores y connotaciones socioculturales (p. 39).

Según Bordo (1986, 1987), en las últimas décadas del siglo XX, comenzaron a aparecer y a valorarse en el mundo académico unas perspectivas epistemológicas y éticas diferentes que fueron identificadas como femeninas por teóricas como Carol Gilligan, Nancy Chodorow y Sarah Ruddick. Este fenómeno supone la reivindicación de unos fundamentos naturales del conocimiento que no están ya en la objetividad y la distancia, sino en la proximidad, la relacionalidad (*connectedness*) y la empatía. Desde este punto de vista, la causa principal de los fallos de comprensión a la hora de intentar conocer la realidad se encuentra en la falta de conexión entre el sujeto y el objeto, y no en la indefinición de los límites. No obstante, hay que aclarar que las diferencias entre géneros en lo que respecta a la epistemología constituyen un fenómeno cultural, no biológico; pues ha habido culturas en las que los hombres pensaban más como mujeres –según nuestros términos-. Además, explica Bordo, Chodorow ha mostrado que las diferencias en la crianza de los niños y las niñas hacen que los varones tiendan a crecer aprendiendo a experimentar el mundo como cartesianos, cosa que no ocurre con las niñas.

⁵ Una clasificación clara y ordenada de algunas de las principales posturas que se encuentran bajo el nombre de “epistemología feminista” puede verse también en: González García y Pérez Sedeño (2002).

Precisamente, la crítica a la noción tradicional de sujeto, es decir, a la idea de sujeto que comprende y experimenta la realidad según el modelo cartesiano, constituye una de las bases de la epistemología feminista:

Este [el sujeto], adjetivado de cartesiano, condensa la posición en la teoría del conocimiento según la cual el individuo está capacitado para tener un acceso fiable al mundo desde una posición libre de matices sociales o consideraciones corporales. Es el ojo divino que desde una posición de imparcialidad representa el mundo. Para las feministas, la supuesta abstracción del conocedor es más bien un recurso para esconder su carnalidad e intereses –de hombre blanco occidental de clase media (Adán, 2006: 309).

Esencialmente vinculada a la crítica del sujeto cartesiano está la pretensión propia de la epistemología feminista de lograr un modo de acercarse a la naturaleza menos dominante. Según Keller (1985), para ello sería conveniente dejar de hablar de leyes naturales para pasar a hablar de orden de la naturaleza; pues el primer concepto nos remite a una naturaleza sometida, mientras que el segundo hace referencia a una naturaleza activa a la que debemos estar abiertos:

Las «leyes» de la naturaleza la nombran ciega, obediente y simple; simultáneamente, nombran a su hacedor autoritario, generativo, ingenioso y complejo [...] Por contra, la concepción de la naturaleza como algo ordenado, y no meramente sometido a leyes, permite que la naturaleza misma sea generativa e ingeniosa –más compleja y abundante de lo que podemos describir o prescribir. En esta concepción alternativa, la naturaleza pasa a ser considerada como una compañera activa que mantiene una relación más recíproca con un observador igualmente activo, que no es omnisciente ni omnipotente. Esta relación entre mente y naturaleza requeriría un estilo diferente de investigación, no menos riguroso pero que presupusiera la modestia y capacidad de atención abierta que posibilitan que se «escuche a la materia» (...), en lugar de suponer que los datos científicos de forma autoevidente «hablan por sí mismos» (pp. 144-5).

Como ejemplo que ilustra este modo diferente de acercarse a la realidad, Keller nombra a la científica Barbara McClintock, para quien la naturaleza es algo sumamente complejo a lo que debemos abrirnos. La meta de la ciencia no es, desde este punto de vista, la predicción y la capacidad de manipular, sino el entendimiento; el cual, a su vez,

pone de manifiesto nuestra conexión con el mundo que nos rodea. A continuación, Keller se plantea si sería posible calificar esta concepción de la ciencia como “feminista”, pues se basa en una serie de elementos asociados tradicionalmente con lo femenino, como la intuición, el sentimiento y la relación. Sin embargo, según la misma McClintock, sus trabajos no reflejan una perspectiva femenina, pues la ciencia no tiene nada que ver con el género, es neutral en este sentido. La negación de la influencia del género en la ciencia por parte de McClintock puede deberse, explica Keller, al proceso de socialización al que se someten todos los científicos, en el cual asumen la creencia de la neutralidad del conocimiento científico. Por otra parte, si McClintock se ha mantenido en el mundo de la ciencia y no ha sido totalmente marginada, es porque otros compañeros varones comparten su visión. Esto muestra que, en la práctica, existe más pluralidad en la tradición científica de lo que deja ver su ideología dominante.

Pueda o no calificarse el concepto de McClintock sobre el conocimiento científico como “feminista”, lo cierto es que se acerca bastante a lo que Keller considera deseable: la ciencia ha de ser un proyecto humano y no solamente masculino; además, debe dejar de lado la radical separación que mantiene entre trabajo intelectual y trabajo emocional. Bordo parece mantener una opinión semejante cuando afirma: “The historical identification of rationality and intelligence with the masculine modes of detachment, distance, and clarity has disclosed its limitations, and it is necessary (and inevitable) that feminine modes should now appear as revealing more innovative, more humane, and more hopeful perspectives” (1986: 456).

Por su parte, Birke (1986) ha especulado sobre cómo sería la ciencia en una sociedad feminista que cabría calificar como utópica. Sería, afirma, una ciencia que buscaría más la cooperación con la naturaleza que su dominio, que estaría al servicio de las personas antes que sometida a los intereses de las grandes empresas y que rendiría cuentas ante la sociedad. Haría además hincapié en la prevención de enfermedades, antes que dedicarse constantemente a la fabricación de nuevos medicamentos. Asimismo, daría una mayor relevancia a cuestiones éticas como la experimentación con animales, a los que vería como seres oprimidos y explotados. Buscaría entonces formas menos invasivas y más cooperativas de comprender la naturaleza. Pero estos modos de conocimiento, aclara Birke devolviéndonos a la realidad, no conducen, desde la perspectiva de la ciencia actual, a la objetividad, por lo que sus resultados se consideran menos “verdaderos”. La subjetividad, desde este punto de vista, se concibe como irracional y se asocia con las mujeres y su rol como cuidadoras; la racionalidad, por el

contrario, se asocia con la objetividad, lo científico y lo masculino. Sin embargo, una ciencia más humana, más feminista, no debiera estar basada en la búsqueda de una objetividad inalcanzable, sino que tendría que reconocer la importancia de la subjetividad y la intuición.

No obstante, aclara Birke, todo lo dicho acerca de la objetividad no implica que haya que rechazarla de manera radical. Puesto que tradicionalmente se ha expulsado a las mujeres de la objetividad, la racionalidad y la ciencia, no es recomendable renunciar a ellas para reivindicar únicamente la subjetividad y caer en un relativismo absoluto:

The association of objectivity with masculinity has sometimes led feminists to reject objectivity, and to glorify subjectivity in opposition to it. While it *is* necessary to revalue the subjective as that which patriarchy has consistently devalued, we do ourselves a disservice if we remove ourselves from «objectivity» and rationality: we then simply leave the terrain of rational thought, including science, to men, thus perpetuating the system which excluded us in the first place (p. 157).

En concordancia con esta aclaración de Birke, Adán (2006) explica que, aunque la epistemología feminista reconoce que todo conocimiento es situado y está cargado de valores, tal cosa no supone que se deba dejar de lado la objetividad:

La objetividad, lejos de ser desterrada de la agenda feminista, pasa a ocupar uno de los primeros puestos en la misma. Son las filósofas feministas las más interesadas en mostrar el carácter erróneo de concebir la objetividad en términos de neutralidad valorativa al tiempo que se proponen rescatar este concepto de las zarpas del relativismo (p. 307).

Unas páginas más adelante, Adán sostiene que “...el objetivo de las feministas es conseguir un concepto de objetividad compatible con un pluralismo axiológico que propicie los valores igualitarios y democráticos en el seno del conocimiento” (p. 309).

En relación nuevamente con las ideas de objetividad y racionalidad, aunque ya no en referencia al pensamiento científico, sino al filosófico, cabe señalar que Lloyd (1998), hablando de cómo la filosofía de carácter feminista ha transformado la práctica filosófica, afirma que no hay una única opinión entre las teóricas feministas. Mientras algunas reivindican modos de pensamiento supuestamente femeninos, otras ven en la defensa de tales formas de pensar la perpetuación de los roles de género. Tal es el caso, por ejemplo, de Catharine MacKinnon, quien se plantea si es conveniente que desde el

feminismo se defiende el valor de un modelo de razón que, al fin y al cabo, le ha sido impuesto a las mujeres por los varones. La capacidad de definir a las mujeres les ha correspondido históricamente a los hombres; y lo han hecho de la manera que más les convenía con el fin de mantener el *statu quo*. Es necesario entonces reflexionar sobre si es adecuado defender desde el feminismo el modelo de pensamiento supuestamente femenino (Witt, 1993).

No obstante, continúa explicando Lloyd (1998), la aportación más importante de la crítica feminista de la racionalidad no ha sido quizá el surgimiento de un estilo de pensamiento específicamente “femenino”, sino más bien una mejor articulación de los diferentes aspectos involucrados en los modos de pensamiento humano: inteligencia, imaginación y afectividad. Un ejemplo de la búsqueda del establecimiento de una articulación mejor de la inteligencia y la afectividad, lo tenemos, aparte de en Keller y Birke, en Josephine Donovan, quien habla sobre la necesidad de un “despertar epistemológico”, que supone, entre otras cosas, el estudio de la relación entre el sujeto y el objeto, en lugar de su negación; así como el replanteamiento del lugar que deben ocupar la razón y la emoción (Bailey, 2005). Por su parte, Birke y Hubbard (1995) ven imprescindible una nueva relación entre el sujeto que observa y el objeto estudiado. Se preguntan cómo sería la biología si, en lugar de sostener la radical separación sujeto/objeto, respetara a los animales que estudia, si los considerase compañeros e, incluso, seres racionales.

2.5. EL RECHAZO DEL DETERMINISMO BIOLÓGICO Y EL RECONOCIMIENTO DE LA COMPLEJIDAD DE LA NATURALEZA

La dicotomía mente/cuerpo, en relación con la de cultura/naturaleza, supone dejar el cuerpo en el lado de la naturaleza y la biología, mientras que la mente queda asociada con lo que se considera más elevado y a salvo de cualquier condicionamiento biológico, la cultura. Como se ha señalado repetidas veces, el dualismo hombre/mujer implica la asociación del género femenino con la naturaleza y el cuerpo, es decir, con las partes que se juzgan inferiores de las otras dicotomías. Por este motivo, desde el punto de vista feminista, es conveniente poner en cuestión la idea de que el cuerpo es pura biología. Para lograrlo será también necesario, como se mostrará más adelante, combatir la creencia de que los animales no humanos se mueven solamente por instinto.

2.5.1. El secreto está en los genes: los principios de la sociobiología

La visión simplista y reduccionista tanto de la naturaleza y los animales, como del comportamiento humano tiende a perjudicar la posición de las mujeres en la sociedad. De hecho, las explicaciones que proceden de dicha visión parecen hechas precisamente con el fin de mantener la posición de superioridad de los varones en las modernas sociedades occidentales. Una de las disciplinas que más parece haberse esforzado por mantener el *statu quo* es la denominada sociobiología, que otorga un papel esencial a los genes, los cuales, se dice, no solo determinan nuestros caracteres morfológicos, sino también muchos de nuestros rasgos comportamentales.

Con la publicación en 1975 de la obra *Sociobiology: The New Synthesis*, el entomólogo Edward O. Wilson anuncia el nacimiento de una nueva ciencia: la sociobiología. Esta nueva disciplina tiene como objeto el estudio de todas las formas de sociedades, tanto animales como humanas, a partir de unas bases biológicas. La observación del comportamiento social de los animales ayuda a comprender el de los humanos, pues ambos tienen un mismo principio, el determinismo genético. Si en las teorías darwinistas todos éramos animales, en la sociobiología todos somos máquinas gobernadas por los genes (Le Bras-Chopard, 2000).

Partiendo de esta nueva ciencia, comienzan a darse desde entonces explicaciones basadas en la biología y los genes sobre las diferencias que se observan en la sociedad. Así, por ejemplo, en su obra *El gen egoísta* (*The Selfish Gene*, 1976), Richard Dawkins afirma que biológicamente los machos son más promiscuos que las hembras, pues a ellas les cuesta más producir un óvulo que a los varones espermatozoides. Reproducirse constituye entonces para las hembras una “inversión” mucho mayor que para los machos; de ahí que a ellos les compense ser promiscuos y a ellas ser exigentes o, dicho de otro modo, hacerse las “difíciles”. También, desde la sociobiología, se ha dicho que el hombre es, por naturaleza, más agresivo y dominante, mientras que la mujer es más bien tímida y pasiva (Le Bras-Chopard, 2000). Por eso no resulta extraño que se hayan explicado a partir de supuestos principios biológicos comportamientos masculinos como el maltrato a las mujeres e, incluso, la violación. En un artículo titulado “Why Men Rape?”, Randy Thornhill y Craig T. Palmer (2000) indagan sobre los motivos de las violaciones. Según explican, la selección natural ha favorecido la promiscuidad masculina y el cuidado de las hembras a la hora de elegir a sus parejas. Sin embargo, el macho que no resulta nunca elegido por una hembra debe buscar otra estrategia para

reproducirse, que es la violación. Después, este comportamiento se transmitirá genéticamente hasta llegar a nuestros días. De este modo, la violación tiene orígenes evolutivos y, por tanto, genéticos. Anteriormente, en los años setenta, David Barash hizo una afirmación del mismo tipo:

Perhaps human rapists, in their own criminally way, are doing the best they can to maximise their fitness... Another point: Whether they like to admit it or not, many human males are stimulated by the idea of rape. This does not make them rapists, but it does give them something in common with mallards. And another point: during the India-Pakistan war over Bangladesh, many thousands of Hindu women were raped by Pakistani soldiers. A major problem that these women faced was rejection by husband and family. A cultural pattern, of course, but one coinciding clearly with biology (citado por Birke, 1986: 20).

2.5.2. El hombre primitivo y el animal como modelos del comportamiento humano

El origen de muchos de los comportamientos determinados genéticamente se remonta supuestamente a la prehistoria. Un hecho fundamental para la evolución humana en este período fue, se afirma, el comienzo de la actividad de la caza. Aunque esta idea ya la sostuvo Darwin, fue a partir los años cuarenta del siglo XX cuando adquirió mayor relevancia. Según este planteamiento, la caza trajo toda una serie de cambios (anatómicos, comportamentales, tecnológicos y sociales) que fueron transformando gradualmente a los homínidos en el *homo sapiens*. Evidentemente, la caza era una actividad propia de los machos; las hembras, por su parte, se encargaban de cuidar de las crías mientras ellos salían a cazar en grupos. De este modo, las hembras no solo no tomaron parte en el proceso evolutivo, sino que además quedaron relegadas al ámbito doméstico ya en la prehistoria. Así fue como surgió, para los defensores de la hipótesis de la caza, la división sexual del trabajo. Según afirmó Robert Ardrey, “La segregación sexual dentro de la sociedad se convirtió en norma cuando nos hicimos dependientes de la carne” (1976: 104). Así pues, se ha argumentado, partiendo de la biología y de la hipótesis de la caza, que el trabajo más adecuado para las mujeres es ser amas de casa. En este sentido, Wilson afirmó:

In hunter-gatherer societies, men hunt and women stay at home. This strong bias persists in most agricultural and industrial societies and on that ground alone appears to have a genetic origin... My own guess is that the genetic bias is

intense enough to cause substantial division of labour even in the most free and egalitarian societies (citado por Birke, 1986: 30).

También el zoólogo Desmond Morris, defensor de la hipótesis del cazador, explica que lo que hoy se denomina “trabajar” equivale a la actividad de cazar que caracterizaba a nuestros ancestros. Esto supone que el trabajo es algo propiamente masculino, a pesar de que hoy en día, como afirma Morris, algunas mujeres se sumen a la actividad masculina de la “caza”. “Las normas básicas de comportamiento establecidas en nuestros primeros tiempos de monos cazadores siguen manifestándose en nuestros asuntos, por muy elevados que sean”. Por este motivo, no debemos olvidar que “...nuestras civilizaciones, increíblemente complicadas, podrán prosperar únicamente si las orientamos de manera que no choquen con nuestras básicas exigencias animales ni tiendan a suprimirlas” (1967: 43). Estos argumentos parecen querer llevarnos a concluir lo mismo que afirmó Wilson, que el patriarcado es útil y funcional. Si se da, explicaba el sociobiólogo, es porque resulta adaptativamente ventajoso y, por ese mismo motivo, ha sido reforzado por la selección natural y transmitidas de generación en generación las actitudes que lo constituyen. Su origen en la prehistoria tiene que ver con el largo período de dependencia respecto de la madre propio de las crías de los homínidos; con el tiempo, la división sexual del trabajo procedente de este hecho quedó fijada genéticamente (Lewontin, 1984). Hasta tal punto estamos los seres humanos constreñidos por la biología, según Wilson, que si hubiera realmente igualdad de oportunidades en una sociedad, habría de todos modos más hombres que mujeres dedicados a la política, los negocios y la ciencia (Birke, 1986).

Este tipo de argumentos tiene como efecto que se vea la causa de las desigualdades y las injusticias sociales no en la sociedad, sino en los genes que hemos heredado de nuestros antepasados. Sin embargo, hay que señalar que el pensamiento biologista no procede solo de las especulaciones acerca del comportamiento de los homínidos, sino que también parte de las observaciones de la conducta animal. Como explica Susanne Kappeler (1995), el pensamiento biologista se desarrolla de manera “legítima” en el mundo animal y después se lleva a la esfera humana como base científica de las denominadas ciencias humanas, es decir, la sociología, la ciencia política y la psicología. La crítica al biologismo no supone el rechazo de la idea de que existen diferencias biológicas entre las personas, sino simplemente pone de manifiesto que lo que se dice desde la biología tiene importantes efectos políticos y sociales.

Partiendo de una selección arbitraria de rasgos, se califican como “tipos biológicos” lo que realmente son identidades, clases y grupos creados a través de la dominación y la explotación. A su vez, a estos grupos (razas de origen no europeo, mujeres, etc.) se les adjudica una serie de rasgos biológicos “objetivos” para justificar su dominación y su explotación. Las tipologías y las clasificaciones según criterios biológicos no son, entonces, neutrales; sino que constituyen por sí mismas un acto de discriminación social y política y, por tanto, un acto de expresión de la subjetividad del poder. En la misma línea que Kappeler, Pintos Peñaranda (2002) afirma que las estrategias de dominación social se basan en el determinismo biológico. En muchas ocasiones, dichas estrategias son capaces de lograr también que los individuos asuman los rasgos que se les adjudican desde fuera como propios y naturales. Así, en el caso del género, el determinismo no solo lleva consigo la clasificación de los individuos en dos grupos bien diferenciados, sino que también conduce a “...la interiorización –y reproducción simbólico-corporal– por cada individuo de la existencia de un enlace «natural» entre sus características sexuales biológicas y los estereotipos de género que se le atribuyen” (p. 306).

Respecto del determinismo aplicado al género, hay que destacar que Birke ha advertido en más de una ocasión que el esencialismo contra el que lucha el feminismo se basa en gran parte en el determinismo que se cree observar en los animales. Para evitar que se inferiorice a las mujeres y se las expulse de la humanidad, desde la teoría feminista se ha tendido a negar la tradicional asociación entre mujer y naturaleza. Si bien esta actitud es comprensible, hay que señalar que ha supuesto al mismo tiempo el rechazo de lo biológico y del cuerpo, así como la ignorancia de la naturaleza y los animales. El feminismo, asegura Birke, debe desafiar también los argumentos biológicos cuestionando las premisas sobre los animales, a los que se ve como puro instinto y naturaleza, pues dichos argumentos se aplican igualmente a los seres humanos. Desde el pensamiento feminista, se rechazan las explicaciones biológicas del comportamiento humano y se insiste en la idea de la construcción social del género. Pero, por otro lado, las justificaciones biológicas se aceptan con demasiada frecuencia cuando se trata no solo del comportamiento animal, sino también de nuestro propio cuerpo. Se pretende así luchar contra la dicotomía hombre/mujer, pero, al mismo tiempo, se contribuye a mantener las de mente/cuerpo, humano/animal y cultura/naturaleza, las cuales, a su vez, refuerzan la primera (Birke, 1995b; Birke y Parisi, 1999).

Se pueden citar muchos ejemplos de cómo se ha usado el modelo de los animales para justificar las diferencias entre hombres y mujeres. Así, Birke se refiere a las declaraciones procedentes de un partido británico de extrema derecha, denominado *National Front*, en las que se apela a los animales para justificar la supuesta pasividad de la mujeres y la agresividad de los hombres:

The fact that man is indeed the product of his genetic inheritance is again illustrated most forcibly in sexual behaviour and sexual differences. One only has to observe the degree to which male dominance and female passivity in sexual courtship obtains in the animal world, likewise qualities of male aggression and female domesticity, to understand their fundamental biological basis (1986: 37).

Pero este tipo de argumentos no es solo propio de la sociobiología, puesto que pueden encontrarse declaraciones semejantes varios siglos antes. Como se destacó anteriormente, el médico filósofo del siglo XVIII Virey, quien afirmaba que existía una fuerte incompatibilidad entre la inteligencia y la fecundidad, también aludía a los animales para explicar lo que, según sostenía, ocurría en los humanos. Si nos fijamos en los animales más prolíficos, decía, como es el caso de los roedores y los peces, veremos que son al mismo tiempo los menos inteligentes. De este supuesto hecho sacaba Virey consecuencias para el género humano: las mujeres, cuyo principal cometido es la reproducción, no deben interesarse por desarrollar su cerebro, pues eso podría poner en peligro su fecundidad.

2.5.3. Creer para ver: los prejuicios sexistas en la ciencia

Los últimos ejemplos del apartado anterior ponen de manifiesto que, en múltiples ocasiones, desde la ciencia se ha “demostrado” aquello que ya se prejuzgaba. Según Hillman (1972), una de las disciplinas científicas que mejor muestra los prejuicios subyacentes sobre las mujeres es la fisiología de la reproducción. La historia de la embriología, desde Aristóteles y Galeno hasta el siglo XIX, contiene muchos errores teóricos y de observación que constituyen “...desaprobaciones recurrentes de lo femenino formuladas en el impecable lenguaje objetivo de la ciencia del período. El factor mítico se presenta una y otra vez, camuflado bajo las distintas pruebas sofisticadas aducidas en cada época” (p. 255). En el estudio de la fisiología femenina

...ha habido dos errores constantemente recurrentes: la fantasía del «primero-Adán-luego-Eva», que transforma toda investigación comparativa de los cuerpos masculino y femenino en descubrimientos misóginos de la inferioridad femenina; y la fantasía apolínea, con su distanciamiento de la materialidad, la cual niega a la feminidad cualquier tipo de papel en la propagación de la especie (p. 288).

La consciencia, continúa explicando Hillman,

...tiende a retorcerse hasta adquirir determinadas perspectivas que vienen prefiguradas en sus estructuras arquetípicas subyacentes. Vemos las cosas como las ven los dominantes [...] Nuestra mirada, incluida la de la observación científica, no es fiable, y ello no sólo a causa de los sentidos y su conocida capacidad para generar ilusiones sensoriales, sino también debido a las estructuras psíquicas en las cuales está basada. Detrás de la visión de los sentidos está la visión arquetípica (p. 273).

Si la imagen de la inferioridad femenina no ha cambiado, es porque persiste en la psique masculina. Las teorías del cuerpo femenino están basadas sobre todo en las observaciones y fantasías de los hombres. Además, hay que tener en cuenta que las pruebas en anatomía han sido recogidas en su mayoría por hombres; no sabemos casi nada acerca de la forma en que una consciencia femenina habría observado esos mismos datos. De todo esto se puede concluir lo siguiente:

La fantasía interviene especialmente allí donde falta el conocimiento exacto; y cuando la fantasía interviene, se hace especialmente dificultoso llegar a un conocimiento exacto. Se forma así un círculo vicioso y lo mítico usurpa la formación de teorías; es más, la fantasía es capaz incluso de encontrar pruebas de lo mítico en los datos de observación. Ver es creer, pero creer es ver. Vemos lo que creemos y demostramos nuestras creencias con lo que vemos (p. 252).

Hillman plantea aquí una cuestión muy interesante, la de cómo sería la interpretación femenina de los datos recogidos e interpretados por los científicos varones. Actualmente es posible responder en parte a esta pregunta, puesto que el aumento de mujeres científicas ha dado lugar a algunas interpretaciones diferentes. Un claro ejemplo se ve en cómo durante los años setenta del siglo XX comienza a ponerse en cuestión la famosa hipótesis del cazador como la más adecuada para dar cuenta del

fenómeno de la evolución humana. Con el aumento de mujeres científicas en disciplinas tales como la paleoantropología, la primatología y la antropología, empezaron a constituirse modelos alternativos en los cuales las mujeres ocupaban un destacado lugar en el desarrollo evolutivo. Comenzó a reconocerse al fin que la recolección, que siempre se había considerado por los expertos una actividad sobre todo femenina, implicaba bastantes complejidades y habilidades. Era necesario, por ejemplo, saber en qué época del año y dónde se podían encontrar los diferentes alimentos; también había que conseguir orientarse en los campos abiertos en los que a menudo se realizaba la recolección. Además, se reconocía que la dieta de los primeros homínidos se componía mucho más de vegetales que de carne, puesto que esta se conseguía solo cada cierto tiempo.

En este contexto surgió el modelo de “la mujer recolectora” de Nancy Tanner y Adrienne Zihlman. Según la tesis que sostuvieron estas científicas, explica Carolina Martínez Pulido,

durante el proceso de la evolución las hembras habían sido las principales contribuyentes a la dieta, activas participantes en la subsistencia y en varias dimensiones de la vida social, además de su papel central en la reproducción. De hecho, las hembras junto a sus crías formaban el centro de la unidad social y, además, en muchas de sus actividades fueron verdaderas creadoras. [Asimismo, estas científicas] negaban la existencia de una división sexual del trabajo rígida en los estadios primitivos de la evolución humana y tampoco creían en un comportamiento monógamo. De manera alternativa, sostenían la importancia de los alimentos de origen vegetal en la dieta de los primeros homínidos... (2003: 485-6).

Los primeros inventos surgieron en el contexto de la recolección, afirmaban estas científicas, por lo que fueron una creación femenina. Así pues, esta actividad fue anterior a la caza, que se apoyó en los cimientos tecnológicos y sociales a los que dio lugar la recolección. En consonancia con estas ideas, Tanner y Zihlman explicaron también que probablemente, dado que la caza no fue tan importante como se había argumentado, las hembras no elegían a los machos más agresivos y competitivos, sino a los más cooperativos. De este modo, se aseguraban la colaboración de los machos a la hora de cuidar a sus crías. Esto significaría que los rasgos que ejercieron la mayor presión selectiva fueron la cooperación y la sociabilidad, más que la agresividad y la

competencia. Esta hipótesis, de ser cierta, mostraría también que la cría de los vástagos no fue algo exclusivamente femenino en la historia de la humanidad (Birke, 1986).

Como se podía esperar, se calificó el modelo de la recolección como base de la evolución humana de ginocéntrico. Algunos científicos insinuaron que se trataba simplemente de la respuesta de unas feministas ofendidas a la hipótesis del cazador, la cual, como también cabe suponer, no calificaban como androcéntrica. Un hecho muy llamativo es que, en los años ochenta del siglo XX, aunque el modelo de la recolección iba perdiendo importancia frente al del carroñeo, algunos científicos que continuaban creyendo firmemente en él llegaron a afirmar que, en realidad, el forraje era una actividad masculina y no femenina, como tradicionalmente se había pensado. Así, estos científicos fueron capaces de hacer compatible una nueva hipótesis –la importancia de la alimentación vegetal en la evolución humana– con sus propias creencias, según las cuales los protagonistas de las actividades clave en la evolución humana tenían que ser machos, no podían ser hembras (Martínez Pulido, 2003).

Una muestra de hasta qué punto siguen vigentes los prejuicios sexistas en la investigación sobre la evolución humana, así como en otros ámbitos, la tenemos en los hechos que narra Frans de Waal (2005). Según este primatólogo, hasta el año 1992 no se reconoció que en las comunidades de bonobos dominan las hembras. Sin embargo, los etólogos de campo tuvieron que haberlo sospechado años antes. Lo que ocurría era que “...nadie quería ser el primero en hacer una afirmación tan escandalosa, dado cuánto se da por sentada la dominancia masculina en la evolución humana” (p. 72). No obstante las evidencias que existen actualmente sobre el dominio femenino en las sociedades de bonobos, sigue habiendo científicos que se resisten a reconocerlo. Sostienen que estos machos no son subordinados, sino simplemente “caballerosos”. Se trata así de una “deferencia estratégica”, no de una auténtica dominación. “Otros – sostiene De Waal– excluyen al bonobo del cuadro de la evolución humana. Un antropólogo bien conocido llegó a sugerir que los bonobos pueden ignorarse sin reparos porque son una especie amenazada en libertad”. Solo las especies exitosas, según este antropólogo, deben tenerse en cuenta. Pero más llamativa aún que este tipo de argumentos es la anécdota que narra De Waal y que tuvo lugar durante la promoción de su libro *Bonobo: The Forgotten Ape*: “...el punto álgido –o quizás el más bajo– fue una pregunta planteada por un profesor de biología alemán muy respetado. Tras mi conferencia se levantó de su asiento y vociferó en un tono casi acusatorio: «¿Qué les pasa a esos machos!?» Estaba escandalizado por la dominancia femenina” (p. 73).

Con estos ejemplos se ve cómo, a partir de los mismos datos, cabe hacer interpretaciones diferentes según los prejuicios e incluso los deseos de las personas que se encuentran ante ellos. En el caso de la paleoantropología, este fenómeno resulta bastante evidente, pues con los datos que se recogen se reconstruyen no solo los caracteres morfológicos de los homínidos, sino también su comportamiento; y es precisamente aquí donde se ponen de manifiesto, se reafirman y se legitiman las creencias y los prejuicios de los observadores. En la misma línea que Hillman, Martínez Pulido (2003) afirma lo siguiente respecto de esta cuestión:

De hecho, desde siempre ha existido un perpetuo anhelo en justificar el presente por alusión al pasado y, en lo que se refiere a la evolución humana, la interpretación de nuestra historia evolutiva se ha usado, y se usa, para justificar situaciones presentes: al considerarlas «naturales» se vuelven inevitables. Valga como ejemplo los ingentes esfuerzos dirigidos a definir la familia monógama como algo «natural», considerando su existencia desde el principio de nuestro linaje y una base permanente de la organización humana. En la familia monógama los *roles* sexuales están claros y delimitados, son naturales y por tanto indiscutibles (p. 470).

Otro ejemplo de cómo en ocasiones se interpretan los datos de modo diferente según las creencias y conveniencias del observador, lo tenemos en el caso de la craneometría. En el siglo XIX el craneómetra Paul Broca, para quien el tamaño del cerebro estaba relacionado de manera directa con el nivel de inteligencia, llegó a la conclusión, a partir de todos los datos que había reunido, de que el cerebro de las mujeres era de tamaño inferior al de los hombres. De este modo, quedaba demostrado científicamente que los hombres eran más inteligentes que las mujeres. Como se sabe, es necesario tener en cuenta que el tamaño del cerebro está en proporción con el del cuerpo. Así lo hizo Broca para desechar la idea de que los alemanes fueran más inteligentes que los franceses, pues, por lo general, el tamaño de sus cerebros era superior. Sin embargo, no introdujo esta corrección en el caso de las mujeres, ya que, según decía, resultaba obvio que eran menos inteligentes, por lo que la inferioridad de su constitución física respecto de los varones no explicaba por sí sola las diferencias en el tamaño del cerebro. Una interpretación muy diferente a partir de datos semejantes la dio Maria Montessori, quien apoyó muchas de las tesis sostenidas por Broca, pero no la que se refería a la menor inteligencia de las mujeres. Según los cálculos que hizo ella

misma, en los que tuvo en cuenta ciertos correctivos, los cerebros femeninos eran algo mayores que los masculinos, lo que mostraba que las mujeres eran intelectualmente superiores a los hombres, quienes habían logrado imponerse gracias a su fuerza física. De este modo, Montessori, al igual que había hecho Broca, llegó a conclusiones más acordes con sus propios deseos (Gould, 1981).

Posteriormente Gustave Le Bon, discípulo de Broca, reconoció que la educación y la instrucción sí influían en el desarrollo de la inteligencia. Así pues, si los hombres tienen una inteligencia superior a la de las mujeres, se debe a que han recibido educación y, después, se han ido transmitiendo por herencia de varón a varón los avances adquiridos gracias a la instrucción. Las mujeres, sin embargo, reciben una educación que restringe su inteligencia, en lugar de desarrollarla. Pero esto, según afirmaba Le Bon, tenía que continuar siendo así si no se quería poner en peligro la estabilidad social: “El día que las mujeres, olvidando las ocupaciones inferiores que les ha asignado la naturaleza, abandonen el hogar para participar en nuestras luchas, ese día comenzará una revolución social, y desaparecerá todo aquello que mantiene unidos los sagrados vínculos de la familia” (1927?: 106). Esta declaración muestra que algunos científicos, incluso sin malinterpretar los datos supuestamente objetivos de los que partían, insistían en que las cosas debían seguir como estaban no porque la naturaleza y la biología obligaran a ello, sino por el bien de la sociedad.

En relación no ya a cómo se interpretan los datos, sino a cómo se recogen, resulta muy revelador el caso de la primatología. La llegada de las mujeres a esta ciencia supuso un cambio muy importante en relación al papel que se adjudicaba a las hembras en las sociedades de primates. En los años cincuenta y sesenta del siglo XX los primatólogos, en su mayoría hombres, las veían como seres pasivos, dedicadas sobre todo a la crianza de su prole y sometidas a los machos. Sin embargo, en la década de los setenta y ochenta, cuando las mujeres empezaron a suponer un alto porcentaje dentro de la primatología, esta visión cambió. Las científicas mejoraron los métodos de observación y empezaron a dedicar la misma cantidad de tiempo al estudio de la conducta de cada uno de los miembros del grupo. Los primatólogos hombres, por el contrario, habían observado más el comportamiento de los machos, dando por supuesto que, debido a su superioridad física y a su mayor agresividad, eran los que determinaban la vida de la comunidad. Con los cambios en los métodos de observación se descubrió que las hembras eran también miembros activos e influyentes dentro de la comunidad (Fedigan, 2005). Gracias a los estudios de las primatólogas, “Ahora sabemos que son

animales multifacéticos –las hembras son competitivas, grandes estrategas políticos, a veces víctimas y a veces dominadoras, pero nunca estúpidas y pasivas” (Jahme, 2000: 124). Cabe destacar también que esta evolución en lo que se refiere a la consideración de las hembras de los primates fue paralela a un proceso semejante en la sociedad humana. Así, en los años cincuenta, cuando se entendía que el papel fundamental de las mujeres en la sociedad era ser esposas y madres, los primatólogos afirmaban que las hembras de los primates se comportaban de la misma manera. Hoy en día, comenzado el siglo XXI, la visión del rol de las hembras de los primates ha cambiado tanto como lo ha hecho la situación social de las mujeres en los países del primer mundo (Fedigan, 2005).

2.5.4. Biologismo y determinismo “feministas”

Precisamente, el descubrimiento del papel activo de las hembras en las sociedades de primates le sirvió a la sociobióloga feminista Sarah Blaffer Hrdy (1981/1999) para poner en entredicho la idea de que solo el hombre tuvo una función importante en la evolución humana. Frente a esta creencia, Hrdy sostiene que la mujer pasiva, no competitiva, dedicada en cuerpo y alma al cuidado de su prole, es decir, la mujer prototípica de la cultura occidental, nunca hubiese evolucionado dentro de una sociedad de primates. Si deseamos corregir la desigualdad de género propia de las sociedades humanas, afirma Hrdy, debemos comprender nuestros orígenes evolutivos y, por tanto, nuestra herencia biológica. Para lograr este objetivo, lo más adecuado es estudiar el comportamiento de los primates.

Así pues, como muestra el ejemplo de Hrdy, es posible encontrar también biologismo dentro del pensamiento feminista. En este caso, lo que se pretende es, justamente, terminar con la idea de que las características que se adjudican a las mujeres en la cultura occidental son esenciales a ellas. Sin embargo, en otros casos, las afirmaciones de algunas teóricas feministas pueden resultar, en último término, perjudiciales en este sentido, pues dan a entender que ciertos rasgos son esenciales a la condición individual o social humana. Así, por ejemplo, desde el feminismo se ha visto en ocasiones la agresividad como un rasgo masculino universal y atemporal; como un fenómeno que se da en todas las culturas y a lo largo de toda la historia de la humanidad, incluyendo la etapa de los homínidos. La teórica feminista Laurel Holliday,

en un pasaje de su libro *The Violent Sex*, recurre a la biología para dar cuenta de este fenómeno y afirma:

Male aggression as we know it today is not simply the product of culture, the legacy of patriarchal religion, or whatever doorstep that feminists have tended to lay the evil at, but rather it is the result of the decision to hunt large animals which men made at least a half million years ago... What prevented early women from taking the male path to violence? Our biology, simply put (citado por Birke, 1986: 42).

Es frecuente también que, incluso desde el pensamiento feminista, se asuma que la división entre público y privado, así como el hecho de que la mujer quede relegada al ámbito doméstico, es algo universal y ahistórico, lo que equivale a sostener que es algo a lo que estamos predeterminados. Sin embargo, según Birke, lo cierto es que este fenómeno es especialmente característico de las sociedades industriales capitalistas. Del hecho de que las mujeres sean las encargadas de la cría de los hijos, aclara Birke siguiendo a Ruth Bleier, no se sigue de manera necesaria que las diferencias sociales que esto ha supuesto en algunas culturas sean universales e invariables. Además, hay culturas en las que la maternidad es irrelevante no solo para definir culturalmente a la *mujer*, sino también en lo que se refiere a la determinación de su posición social y de sus roles. En la misma línea de Bleier y en contra de algunas interpretaciones procedentes incluso del feminismo, la teórica Joan Smith ha afirmado que el patriarcado es un fenómeno contingente. Decir lo contrario, hablar de la universalidad y atemporalidad del patriarcado supone una simplificación cercana al determinismo biológico (Birke, 1986).

Tampoco la dicotomía cultura/naturaleza es, según Birke, universal, puesto que hay culturas que no basan su interpretación de la realidad en dicho dualismo, ni asimilan a la mujer con la naturaleza. Probablemente, el motivo de que esto último sí se dé en la cultura occidental tenga que ver con que la mujer se considera, como la naturaleza, imprevisible e inestable. Sin embargo, hay culturas en las que la naturaleza no se percibe como algo desordenado y amenazante, como es el caso de los indios Sioux, que viven integrados en la naturaleza, no enfrentados a ella. Además, incluso en Occidente, la separación entre naturaleza y cultura no ha sido siempre tan radical como lo ha sido a partir de la modernidad.

Otro ejemplo de cómo en ocasiones en la teoría feminista se cae, esta vez de manera muy consciente, en el biologismo lo tenemos en Jean Bethke Elshtain y, en menor medida, en Betty Friedan, quienes entienden que el género tiene ciertas bases biológicas. Se trata, según ellas, de algo que es necesario reconocer e incluso valorar, y no negar. Elshtain, en concreto, rechaza la idea de la construcción social del género y encuentra las bases de este en la biología (Birke, 1986). En este sentido, destaca también Helen Fisher, para quien hombres y mujeres se encuentran dotados de manera innata de diferentes capacidades y habilidades. Tales diferencias, afirma Fisher mostrando un gran optimismo, supondrán que

a medida que las mujeres afluyen a la población activa remunerada en todas las culturas del mundo aplicarán sus aptitudes naturales a muchos sectores de la sociedad, influyendo de forma decisiva en el ámbito comercial, en las relaciones sexuales y en la vida familiar del siglo XXI. En algunos sectores importantes de la economía llegarán incluso a predominar, convirtiéndose así en el primer sexo. ¿Por qué? Porque las actuales tendencias en los negocios, comunicaciones, educación, derecho, medicina, gobierno y el sector sin ánimo de lucro, lo que se llama sociedad civil, indican que el mundo del mañana va a necesitar del espíritu femenino (1999: 14-5).

También el ecofeminismo, afirma Birke (1986), muestra en ocasiones un esencialismo muy parecido. Todas las visiones de este tipo, desde las más conservadoras hasta las que se pretenden progresistas, se asemejan por la celebración de la “feminidad” y por la creencia implícita en una base biológica.

Resulta interesante plantearse qué ocurriría si fuera cierto lo que se ha dicho a partir de visiones biologistas y deterministas, especialmente las que no proceden del pensamiento feminista. Cabría preguntarse entonces si, en tal caso, estaría justificada la desigualdad entre hombres y mujeres. La teórica feminista Janet Radcliffe Richards, al preguntarse qué supondría que fuera verdadera la creencia de que los hombres, debido a la testosterona, son por naturaleza más agresivos que las mujeres, responde que eso no debería afectar a las políticas sociales:

And suppose that men are naturally dominant because of the miraculous testosterone of which we hear so much these days. Why should feminists be reluctant to admit it, or anti-feminists think that it clinches their case? Even if men are naturally inclined to dominance it does not follow that they ought to be allowed to run everything. Their being naturally dominant might be an excellent

reason for imposing special restrictions to keep their nature under control. We do not think that the men whose nature inclines them to rape ought to be given free rein to go around raping, so why should the naturally dominant be allowed to go around dominating? (citado por Birke, 1986: 44).

Aunque esta declaración no parece en principio contradecir los intereses del feminismo, Birke no la acepta. La relación entre el dominio masculino y la testosterona es criticable por ser demasiado simple; además, aún no se ha demostrado que exista realmente algún vínculo entre ambos elementos. La afirmación de Richards pretende, así, reducir un fenómeno muy complejo y variable histórica y geográficamente a un sencillo factor biológico. El error radica, por tanto, en intentar dar explicaciones excesivamente sencillas a fenómenos muy complicados. La clave para comprender la realidad está precisamente en no tratar de simplificarla, sino en intentar acercarse a ella en toda su complejidad (Birke, 1986).

2.5.5. El reconocimiento de la complejidad de la naturaleza y la biología como clave para combatir el pensamiento dicotómico

Es necesario, si queremos no solo comprender bien la realidad, sino también lograr la igualdad social entre los géneros, entender que la naturaleza y la biología son mucho más complejas de lo que dejan ver los modelos reduccionistas. Según Birke (1998), existen muchos obstáculos para alcanzar tal reconocimiento. Un claro ejemplo lo tenemos en los enfoques reduccionistas y deterministas que con tanta frecuencia se utilizan en el estudio de la conducta de los animales y que llevan a ver a estos seres como un haz de instintos. En contra de esta visión, existen numerosas pruebas de que la conducta animal es bastante más compleja y menos fija de lo que tendemos a reconocer. Como ya se mencionó más arriba, algunos defensores del determinismo biológico utilizan historias sobre lo que hacen los animales para aplicar el reduccionismo a la conducta humana. Si construimos imágenes de los animales como seres simples determinados por su biología, entonces tomarlos como base para explicar el comportamiento humano puede resultar realmente problemático. Además, no hay que olvidar que la visión reduccionista se basa en conceptos como los de jerarquía y dominación, por lo que tiende a reforzar la idea de la superioridad de la racionalidad (humana masculina) y a legitimar el *statu quo*. Por todos estos motivos, Birke critica la

teoría feminista que pone en cuestión la dicotomía cultura/naturaleza pero no la de humano/animal.

Para poder captar la complejidad de la naturaleza, Birke propone que nos acerquemos a la realidad utilizando lo que ella denomina “modelos interactivos de causalidad”. Con esto se quiere decir que, cuando se habla por ejemplo de organismos y ecosistemas, hay que tener en cuenta que los organismos no se adaptan simplemente a un ambiente estático y pasivo, sino que organismo y ambiente interaccionan y se modifican mutuamente. Respecto de los seres humanos, este enfoque pone de manifiesto que la separación entre biología y ambiente no tiene razón de ser. No solo es erróneo pensar que la biología es una especie de base a la que se suman las influencias procedentes del ambiente, sino que incluso carece de sentido hablar de dos instancias separadas y claramente distinguibles, biología y ambiente, puesto que no es posible establecer una frontera definida entre ellas (Birke, 1986, 1998).

La idea propia de este novedoso enfoque de que organismo y ambiente están en constante interacción implica que se haga hincapié en las relaciones antes que en las entidades individuales, así como en el cambio y la transformación antes que en las esencias. De este modo, es posible superar el pensamiento dicotómico y, junto con ello, el concepto de pureza humana. Por otra parte, antes que a fijarse en las características que separan a las especies, este punto de vista nos conduce a subrayar las interconexiones que se dan entre los organismos (Birke y Parisi, 1999). Así pues, acercarnos a la realidad partiendo de los modelos interactivos de causalidad nos permite desafiar la dicotomía humano/animal, que, como se ha señalado anteriormente, contribuye a reforzar las visiones reduccionistas y deterministas que se utilizan para explicar las diferencias de género entre los seres humanos.

Otra dicotomía que se puede poner en cuestión partiendo una vez más de esta perspectiva es la que distingue entre sexo, como factor biológico, y género, como factor social. Se trata de un dualismo esencial en el pensamiento feminista que muchas teóricas siguen sin criticar. Frente a esta visión excesivamente simple, es necesario señalar que el sexo y el género se encuentran en relación constante y se configuran mutuamente. Esto implica el rechazo de lo que Birke (1986, 1998) denomina el “modelo aditivo”, según el cual la biología es la base sobre la que se van añadiendo las diversas influencias sociales. Sin embargo, hay que decir también que hablar de género como pura construcción social constituye otro error, pues supone no reconocer el factor biológico.

Desde el punto de vista que propone Birke, el género no es algo que se forme en los primeros años de vida a partir del sexo con el que hayamos nacido y que después permanezca inalterable, sino que se va construyendo y transformando a lo largo de la vida. En este sentido, son fundamentales, por ejemplo, los cambios de tipo biológico que se sufren durante la adolescencia. Los acontecimientos biológicos que se van experimentando a lo largo de la vida interactúan con el entorno social y cultural; la combinación y relación de ambos factores va constituyendo nuestro género. En este proceso, el cuerpo no es entonces un elemento pasivo, sino que es también un agente que interactúa con los factores ambientales. De este modo, la creación y la re-creación de los cuerpos sexuados es en parte material y en parte social.

En el mismo sentido, Anne Fausto-Sterling (2003) se refiere a la imposibilidad de mantener una distinción tajante entre sexo y género, así como a la condición de socialmente construido que caracteriza también al sexo biológico. Las capacidades de cada individuo emergen en el contexto de una red de interacciones entre lo biológico y lo ambiental. La oposición entre sexo y género es un ejemplo más de la separación de lo natural y biológico respecto de lo social y cultural. El cuerpo sería, según esta dicotomía, un recipiente que se llenaría con los contenidos de la cultura, entre los cuales estaría el género. Para Fausto-Sterling, si dejáramos de lado este modelo y tomáramos conciencia de la compleja interacción que existe entre ambiente y organismo, podríamos llegar a comprender cómo el género se materializa en el cuerpo no ya solo en el caso de los humanos, sino incluso en el de los animales.

Es necesario aclarar, sin embargo, que este tipo de explicaciones no dejan de tener sus limitaciones, pues continuamos hablando de biología y de ambiente, de sexo y de género, como si fuesen dos entidades diferenciadas, cuando realmente no podemos establecer un límite definido entre ellas. No obstante, tienen la ventaja de que ofrecen una descripción de la realidad más compleja y verosímil que la que procede de las explicaciones reduccionistas y deterministas (Birke, 1986).

La cuestión que surge ahora es por qué, a pesar de que haya modelos alternativos que han presentado mejores y más creíbles descripciones de la realidad, el reduccionismo y el mecanicismo han continuado siendo fundamentales en la ciencia. La respuesta que ofrece Birke (1986) es que estos enfoques tienen la ventaja de ser simples y, al mismo tiempo, eficaces. Han sido muy útiles para la explotación sistemática de la naturaleza y, con ello, para el desarrollo de la ciencia y la economía capitalistas. En este contexto, las alternativas que han ofrecido explicaciones diferentes y más completas se

han calificado a menudo como no científicas y, por lo tanto, como menos verdaderas. Por eso no es extraño que las clases sociales privilegiadas hayan tendido a defender el reduccionismo y el mecanicismo, lo cual, a su vez, ha contribuido a mantener vigentes dichos enfoques.

En el mismo sentido, Vandana Shiva (1988) sostiene que el reduccionismo derivado del método cartesiano no conduce al conocimiento de la realidad en lo que se refiere a los organismos vivos (incluido el ser humano). El motivo por el que este método de conocimiento ha triunfado es entonces otro diferente que la búsqueda de la verdad: “El nexo entre el conocimiento y el poder es inherente al sistema reduccionista porque el orden mecanicista, como marco conceptual, estaba asociado con un conjunto de valores basados en el poder que eran compatibles con las necesidades del capitalismo comercial” (p. 65).

2.6. RECAPITULACIÓN

Si bien es cierto que la dicotomía mente/cuerpo se remonta al pensamiento de la Grecia clásica, también lo es que a partir de la modernidad, con el surgimiento de la filosofía cartesiana, este dualismo se extremó. El cuerpo aparece entonces como radicalmente opuesto al espíritu, es decir, a la mente y a la razón, y queda relegado al ámbito de la *res extensa*. El cuerpo, en tanto que ajeno a la razón y vinculado al engañoso mundo de los sentidos, se convierte en un impedimento para el conocimiento objetivo. Una consecuencia que se deriva de esta creencia es que la mente, al ser independiente del cuerpo, carece de sexo, lo que significa que no existen diferencias entre las capacidades intelectuales de los hombres y de las mujeres. En este sentido, puede entenderse la filosofía cartesiana como favorable a la causa feminista. Así lo consideraron las teóricas feministas del siglo XVII Mary Astell y Damaris Lady Masham. Frente a esta interpretación, las filósofas actuales Genevieve Lloyd y Susan Bordo encuentran que el método cartesiano lleva consigo una importante discriminación por razón de sexo. Puesto que, históricamente, en la cultura occidental se ha asociado a las mujeres antes con el cuerpo que con la mente y la razón, el cartesianismo, al valorar únicamente el pensamiento puro y abstracto, se convierte en una filosofía discriminatoria.

Lloyd centra su crítica en el método cartesiano, que considera demasiado especializado y abstracto para estar al alcance de todos, como el filósofo pretendía. Este método da lugar a una estricta separación entre el pensamiento que produce

certeza, es decir, el que se usa en la investigación de la verdad, y el que se utiliza en los asuntos prácticos de la vida. El primero no permite ningún tipo de mezcla con el cuerpo, mientras que el segundo sí. Esta fuerte separación entre el pensamiento puro y abstracto, por un lado, y el propio de la vida práctica y cotidiana, por otro, refuerza las diferenciaciones ya existentes entre los roles masculinos y femeninos. De este modo, abre el camino a la distinción entre la conciencia femenina y la masculina, así como a la división sexual del trabajo mental. La razón pura y especulativa queda en exclusiva para los hombres, mientras que a las mujeres les corresponde el reino de los sentidos y la razón práctica. El hombre, para acceder a la forma de razón más elevada, debe dejar atrás las emociones y la sensualidad; la mujer, entretanto, se encargará de mantenerlas intactas para él. Las ideas cartesianas parecen conducir así a la conclusión de que en las mujeres hay una menor presencia de la razón y un carácter intelectual diferente, complementario de la razón masculina.

Por su parte, Bordo, partiendo de una perspectiva psicoanalítica, centra su crítica en el rechazo de la madre y de lo femenino que, según argumenta, subyace en filosofía cartesiana. El cartesianismo desconfía de todos los conocimientos adquiridos durante la infancia, pues se trata de conocimientos vinculados a los sentidos. De este modo, supone romper con la madre y, con ello, huir de lo femenino para lograr un pensamiento típicamente masculino, es decir, un pensamiento objetivo e imparcial que solo confía verdaderamente en la razón. La “gran ansiedad cartesiana”, aunque se exprese en términos epistemológicos, procede de la ansiedad por la separación del universo femenino y orgánico de la Edad Media y del Renacimiento que tiene lugar en la modernidad. Así pues, el objetivismo cartesiano, más que la articulación de un nuevo ideal epistemológico, es una respuesta defensiva frente a la ansiedad por la separación, una “huida de lo femenino” intelectual y agresiva.

Por otra parte, la huida de lo femenino lleva consigo el paso del animismo al mecanicismo en lo que respecta a la naturaleza. Lo que en la Edad Media era “ella”, la naturaleza, se convierte ahora en “eso”, en algo separado del sujeto que puede ser estudiado y comprendido de manera objetiva. El acercamiento empático a la naturaleza altera la claridad de la mente y obstaculiza la objetividad. La otredad de la naturaleza es ahora lo que permite conocerla.

En este contexto, los animales aparecen también como pura *res extensa*, como seres sin pensamiento y sin alma (en tanto que carentes de lenguaje) que se asemejan en lo esencial a una máquina. Esto llevará a Descartes a afirmar que no es inhumano matar

animales; lo cual supone legitimar el uso que la ciencia moderna estaba haciendo ya de estos seres, que sufrían enormemente con los experimentos a los que eran sometidos sin ningún tipo de anestesia. Por otro lado, al expulsarlos del ámbito de la razón y vincularlos a lo corporal, los animales se aproximan a los seres humanos a los que se les ha negado la razón, como es el caso no solo de las mujeres, sino también de las personas de razas no europeas.

Es necesario aclarar que tanto la idea de que el ser humano es capaz de dominar la naturaleza gracias a la ciencia, como el convencimiento de que dicha actividad es propiamente masculina no son algo exclusivo del racionalismo, puesto que también el filósofo empirista Francis Bacon había manifestado creencias semejantes. Además, este filósofo apeló al simbolismo de género para expresar su concepto del conocimiento científico como control de la naturaleza. La naturaleza cognoscible se presenta como femenina y la tarea de la ciencia es el ejercicio de la dominación masculina sobre ella. Durante la Edad Media, cuando aún prevalecía la imagen de la naturaleza como madre, así como una visión animista del mundo, la explotación de los recursos naturales encontraba un límite. Pero las imágenes de dominación procedentes de la filosofía baconiana y la nueva visión mecanicista del mundo legitimaron la explotación sin límites de los recursos naturales, lo cual constituía una exigencia del capitalismo naciente.

La imagen de la naturaleza como una entidad femenina que se pretende dominar nos conduce a la cuestión del dominio del cuerpo femenino. Históricamente se ha considerado el cuerpo femenino, además de inferior al masculino, más cercano a la naturaleza que el del varón. En ocasiones ha quedado reducido al útero, cuya salud requería, según algunos pensadores (como los médicos filósofos del siglo XIX Cabanis y Virey), que la mente no se desarrollara en exceso. Al contrario del razonamiento que se ha utilizado para hablar de la superioridad del hombre sobre los animales (según el cual la supuesta debilidad del cuerpo humano, inerme, fue clave para el desarrollo de la inteligencia), se argumenta que el cuerpo débil de la mujer va acompañado de una mente también débil. No obstante, hay que señalar que tales argumentos iban dirigidos sobre todo a las mujeres de clase media, que eran precisamente las que estaban exigiendo el acceso a la educación universitaria. No resultaba creíble hablar de la debilidad de las mujeres de clase obrera o de las mujeres negras, pues mostraban sobradamente su capacidad para el trabajo físico. Esto no resultaba problemático, pues

no existía por el momento el peligro de que reivindicasen su derecho a realizar estudios superiores.

Por todos estos motivos, no resulta extraño que desde la teoría feminista se haya planteado la posibilidad de una epistemología diferente, que no deje de lado las características consideradas como femeninas, sino que las aprecie y las incorpore. En las últimas décadas del siglo XX, comenzaron a aparecer unas perspectivas epistemológicas y éticas diferentes que se identificaron como femeninas por teóricas como Carol Gilligan, Nancy Chodorow y Sarah Ruddick. Este fenómeno supone la reivindicación de unos fundamentos naturales del conocimiento que no están ya en la objetividad y la distancia, sino en la proximidad, la relacionalidad y la empatía. Desde este punto de vista, la causa principal de los fallos de comprensión a la hora de intentar conocer la realidad se encuentra en la falta de conexión entre el sujeto y el objeto, y no en la indefinición de los límites. En los últimos años, siguiendo una línea muy semejante, teóricas feministas como Evelyn Fox Keller y Lynda Birke, entre muchas otras, se han referido también a la posibilidad de una nueva epistemología que permita acercarse a la naturaleza de una manera menos dominante.

Este nuevo enfoque epistemológico supone terminar con las visiones simplistas y reduccionistas que impiden llevar a cabo una investigación realista de la naturaleza. De este modo, combate el reduccionismo biológico, que se apoya en buena parte en la dicotomía mente/cuerpo y ayuda a perpetuar la opresión de las mujeres, la naturaleza y los animales. Es necesario mostrar que el cuerpo es algo más que pura biología y que los animales no se mueven solamente por instinto. Por este motivo, se hace imprescindible enfrentarse a la sociobiología, una disciplina científica que surge en la década de los años setenta del siglo XX y que encuentra en los genes la clave de muchos de los rasgos comportamentales de la especie humana. De esta manera, nos acerca a los animales, pero no con el efecto de reconocer la complejidad de estos seres, sino más bien de convertir a los seres humanos en máquinas maximizadoras gobernadas por genes. Al basar la conducta que prevalece en nuestras actuales sociedades en la biología y la genética, la sociobiología consigue naturalizarla. Las diferencias que se observan en la sociedad, como las que se dan entre hombres y mujeres, quedan así legitimadas.

Esta disciplina se apoya también en la prehistoria para encontrar el origen de muchos de los comportamientos que mostramos los humanos en la actualidad. En este sentido, se acerca a la paleoantropología y se adhiere a la “hipótesis del cazador”, que

surgió en los años cuarenta del siglo XX y que encontraba la clave de la evolución en el surgimiento de la caza. Al ser una actividad propia de machos, suponía que las hembras no solo no habían contribuido a la evolución humana, sino que además habían quedado relegadas desde los orígenes al ámbito doméstico. A partir de esta hipótesis se justifica también, ya en el siglo XX, que el trabajo siga siendo una actividad propiamente masculina. De este modo, se demuestran “científicamente” los prejuicios propios de los investigadores, que no son otros que los que imperan en la sociedad.

La hipótesis de la caza encontró contestación, pues a partir de los años setenta, gracias al aumento de mujeres científicas en disciplinas tales como la paleoantropología, la primatología y la antropología, empezaron a constituirse modelos alternativos en los cuales las mujeres ocupaban un destacado lugar en el desarrollo evolutivo. Comenzó a reconocerse al fin que la recolección, que siempre se había considerado por los expertos una actividad sobre todo femenina, implicaba bastantes complejidades y habilidades. Así fue como surgió el modelo de la “mujer recolectora”, que, como cabe esperar, se calificó de ginocéntrico.

Otro elemento en el que se basa la sociobiología para naturalizar la conducta humana es el comportamiento animal. Por ese motivo, es importante rechazar el biologismo no solo en lo que se refiere a los humanos, sino también a los animales. Para ello, se hace necesario reconocer la enorme complejidad de la naturaleza y la biología, frente al determinismo y el reduccionismo. Solo así será posible hacer frente a las desigualdades por razón de género y, al mismo tiempo, lograr una mejor comprensión de la realidad. Para poder captar la complejidad de la naturaleza, Birke propone que nos acerquemos a ella utilizando “modelos interactivos de causalidad”. Con esto se quiere decir que, cuando se habla por ejemplo de organismos y ecosistemas, hay que tener en cuenta que los organismos no se adaptan simplemente a un ambiente estático y pasivo, sino que organismo y ambiente interaccionan y se modifican mutuamente. Esto supone poner en cuestión la dicotomía organismo/ambiente. Por otra parte, este novedoso enfoque, antes que fijarse en las características que separan a las especies, subraya las interconexiones que se dan entre los organismos, lo que conduce a cuestionar el dualismo humano/animal.

CAPÍTULO 3

EL ESTATUS MORAL DE LOS ANIMALES DESDE UNA ÉTICA DE LA RAZÓN Y UNA ÉTICA DEL SENTIMIENTO. EL DEBATE ACERCA DE LOS DERECHOS

Otra dicotomía que ha estado presente en la historia del pensamiento occidental, muy relacionada con la que separa cuerpo y mente, es la que opone razón y emoción. Una vez más, la parte que se considera inferior, es decir, la emoción, se asocia con lo femenino, mientras que la parte que se califica como superior se vincula con lo masculino. El desprecio de las emociones ha supuesto que en la filosofía occidental se hayan impuesto las teorías que encuentran en la razón el fundamento legítimo de la moral. Frente a estas ideas, un número importante de teóricas feministas ha reivindicado la importancia de las emociones como base legítima de la acción moral.

El debate en torno a la dicotomía razón/emoción se plasma de una forma muy clara en la discusión sobre cuál ha de ser el fundamento de las argumentaciones en favor de un trato moral a los animales. Algunas teóricas interesadas especialmente en este asunto (denominadas ecofeministas animalistas) han acusado a Tom Regan y a Peter Singer, entre otros, de mantenerse en la línea de la filosofía racionalista y de la tradición liberal, lo cual supone no solo continuar apoyando el dualismo razón/emoción, sino también la dicotomía que separa de manera radical a los seres humanos del resto de los animales. De la superación del dualismo razón/emoción depende, según estas teóricas, que se vaya transformando la concepción de la moral imperante en la sociedad patriarcal. Tal cambio es imprescindible, afirman, no solo para terminar con el dominio de los hombres sobre los animales y la naturaleza, sino también para combatir todo tipo de opresiones, entre ellas, por supuesto, la de los varones sobre las mujeres.

3.1. EL DESPRECIO DE LAS EMOCIONES: LA ÉTICA KANTIANA Y LA RAZÓN COMO AUTÉNTICO FUNDAMENTO DE LA MORAL

En los textos de Regan y de Singer pueden encontrarse varias declaraciones acerca de la necesidad de utilizar la razón, y no el sentimiento, cuando se trata de elaborar argumentos en favor de los animales. En el “Prólogo a la edición de 1975” de *Liberación animal* (*Animal Liberation*), Singer advierte a los lectores: “...en ninguna parte del libro invoco las emociones del lector si no pueden apoyarse en la razón”. Unas líneas más adelante, refiriéndose a los experimentos hechos con humanos por los nazis

y a los que en la actualidad se llevan a cabo con animales, Singer afirma que son algo que nos conmueve profundamente, pero que “...en ambos casos la justificación última para oponerse a ambos tipos de experimentos no es emocional. Apela a unos principios morales básicos que todos aceptamos, y la aplicación de estos principios a las víctimas de estos experimentos la impone la razón, no el sentimiento” (Singer, 1975/1990: 21). En cuanto a Regan, en sus escritos encontramos ideas muy semejantes a las de Singer. En uno de sus artículos, refiriéndose a los animales de granja, afirma: “...reason –not sentiment, not emotion- reason compels us to recognize the equal inherent value of these animals and, with this, their equal right to be treated with respect” (Regan, 1986: 113).

La creencia de que las emociones y el sentimiento están enfrentados a la razón y de que, por ese motivo, carecen de legitimidad como fuente de decisión moral es algo que viene de lejos en la tradición occidental. Uno de los máximos representantes del racionalismo moderno, Baruch Spinoza, afirmaba que la compasión es un mal por varios motivos: en primer lugar porque es un sentimiento, y las acciones moralmente correctas deben basarse en la razón; en segundo lugar, porque es dolorosa, y cada uno debe buscar su propio placer como señal de su propio bien (Midgley, 1983b). Como modo de mostrar su desprecio por el sentimiento y la compasión, Spinoza los relaciona con las mujeres, como se ha hecho históricamente en el pensamiento occidental. Así, refiriéndose a la compasión hacia los animales afirma: “es evidente que esa ley que prohíbe sacrificar animales se funda más bien en una vana superstición y en una misericordia mujeril, antes que en la sana razón” (citado por De Lora, 2003: 114-5).

Como se vio en el capítulo anterior, René Descartes sostenía que no era inmoral matar animales, pues no eran seres racionales. La idea de que la racionalidad es una condición imprescindible para ser digno de consideración moral se ha impuesto en la cultura occidental no solo por la influencia del racionalismo cartesiano, sino también, y sobre todo, de la ética kantiana. Según el teórico del derecho Thomas G. Kelch (1999), el origen de lo que él denomina la “extensión de la religión de la ciencia a la teoría moral” se remite a Immanuel Kant. En la teoría moral kantiana la obligación es el fundamento de la moral y es por la razón como descubrimos cuáles son nuestros deberes. La emoción, que es irracional, no solo no tiene cabida en este proceso, sino que además debe estar muy controlada para no contaminar el razonamiento. Esta desconfianza respecto de las emociones, continúa explicando Kelch, se encuentra también en los argumentos de Regan y Singer.

En el mismo sentido, Josephine Donovan (1994) afirma que fue Kant quien formuló la ética racionalista basada en los derechos que ha predominado hasta la actualidad. A su negación de la posibilidad de que los sentimientos constituyan una base legítima de la decisión moral subyace la creencia de que las emociones son volátiles y de que, además, no están bien repartidas entre todos los seres humanos. De esto se deduce que una ética basada en el sentimiento no sería universalizable ni, por tanto, compatible con la justicia. Teniendo en cuenta tales afirmaciones, no es de extrañar que la filosofía kantiana esté también en la base de la visión de los animales que predomina en Occidente, según la cual estos seres, en tanto que irracionales, no son dignos de consideración moral, sino meros instrumentos al servicio de los intereses humanos. Aunque Regan critica de manera contundente esta última idea, parece compartir la creencia de Kant de que las emociones son algo incontrolable y errático que anula el pensamiento racional. Muestra de ello, afirma Donovan, es la acusación que hace a la ética feminista del cuidado de haber dejado de lado la razón.

Efectivamente, es posible encontrar en los escritos de Kant muchos ejemplos que ponen de manifiesto su rechazo de las emociones como fuente legítima de la acción moral. Así, en un pasaje de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785), afirma:

...un hombre a quien la naturaleza haya puesto poca simpatía en el corazón; un hombre que, siendo por lo demás honrado, fuese de temperamento frío e indiferente a los dolores ajenos, acaso porque él mismo acepta los suyos con el don peculiar de la paciencia y fuerza de resistencia, y supone estas mismas cualidades, o hasta las exige, igualmente en los demás; un hombre como éste (que no sería seguramente el peor producto de la naturaleza), desprovisto de cuanto es necesario para ser un filántropo, ¿no encontraría en sí mismo, sin embargo, cierto germen capaz de darle un valor mucho más alto que el que pueda derivarse de un temperamento bueno? ¡Es claro que sí! Precisamente en ello estriba el valor del carácter que, sin comparación, es el más alto desde el punto de vista moral: en hacer el bien no por inclinación sino por deber (p 61).

Singer expresa una desconfianza semejante acerca de cómo está repartida la empatía entre los seres humanos, lo cual nos lleva, según el filósofo, a apelar sobre todo y en primer lugar a la razón:

...no creo en la eficacia de invocar la compasión y la generosidad como única medida para convencer a la mayoría de la gente de la injusticia del especismo.

Incluso tratándose de otros seres humanos, las personas son sorprendentemente aficionadas a limitar sus simpatías a las personas de su misma nación o raza. Aun así, casi todo el mundo está preparado al menos nominalmente para escuchar la voz de la razón (p. 294).

Apelando a la razón y dejando de lado las emociones, Singer pretende también lograr el respeto dentro del ámbito académico, cuestión que parece inquietarle bastante. El temor de que la preocupación por los animales no se tome en serio tampoco en el ámbito social y político queda muy claro cuando afirma lo siguiente: “Definir a quienes protestan contra la crueldad a los animales como «amantes de los animales» -con clara connotación sentimental y emocional- ha tenido el efecto de excluir completamente el tratamiento que damos a los no humanos de todo debate político y moral serio” (pp. 20-1).

Según explica Marti Kheel (1985), a pesar de las ideas predominantes en la tradición del pensamiento occidental, los miembros de los primeros movimientos animalistas (que surgieron a fines del siglo XIX en Inglaterra y Estados Unidos), que eran calificados como “amantes de los animales” o como “sentimentales” con el objeto de desacreditar su causa, no se avergonzaban de reconocer que, efectivamente, su defensa de los animales era más fruto del sentimiento que de la razón. Pero con la publicación en 1975 de la obra de Singer *Liberación Animal*, el movimiento tomó un nuevo rumbo. Comenzó a reconocerse que una de las claves de su fracaso había sido la apelación a las emociones antes que a argumentos basados en la razón.

3.2. CRÍTICAS A LA DICOTOMÍA RAZÓN/EMOCIÓN

Como se acaba de señalar, varias teóricas feministas, y también algunos teóricos varones, han criticado a Singer y a Regan por desconfiar de las emociones y buscar una base exclusivamente racional para mostrar la necesidad de incluir a los animales en el círculo de la moral. Algunas críticas se centran en mostrar la legitimidad de las emociones como fundamento de la moral, mientras que otras van más allá y encuentran en la exaltación de la racionalidad una forma de control social. Tampoco faltan quienes manifiestan indignación ante el hecho de que se hable de forma fría y objetiva acerca del sufrimiento de los animales.

3.2.1. La defensa de las emociones como base de la moral

Algunas de las críticas procedentes del ecofeminismo animalista a las ideas que plantean Singer y Regan tratan de mostrar que ni siquiera estos filósofos cumplen con su propósito de apoyarse solamente en la razón. Tal es el caso de Kheel (1985), quien afirma que no es posible basar nuestras elecciones morales solo en la razón, sino que es necesario dar cabida también a las emociones. Hasta tal punto es así, que incluso un autor como Regan, que dice partir de argumentos solamente racionales, termina por apelar, al menos de manera implícita, a los sentimientos. Una prueba la tenemos, según Kheel, en el argumento de los “casos marginales”, por el que se concluye que si no queremos tratar de un modo inadecuado a un ser humano “marginal”, no existe ninguna razón aceptable moralmente por la que podamos tratar de esa manera a, al menos, algunos animales en la misma situación. Según afirma Regan, no es ético maltratar a un ser humano porque no alcance, por ejemplo, el grado de inteligencia que se considera mínimo en una persona “normal”. Pero, entonces, tampoco es apropiado provocar dolor innecesariamente a un animal semejante a ese humano en los aspectos relevantes (inteligencia, sensibilidad, etc.). El argumento de los casos marginales apela, así, a la intuición, al sentimiento de que el maltrato hacia un ser humano “marginal” sería una acción moralmente reprochable. No parece posible, entonces, mostrar apoyándonos solo en la razón por qué alguien debe tener derechos. Así pues, concluye Kheel, es necesario reconocer la importancia de nuestros sentimientos en las decisiones morales.

En una línea semejante a la de Kheel, Deborah Slicer critica a Singer y a Regan por despreciar lo afectivo como fuente de decisiones morales y afirma que las emociones son una parte fundamental de nuestras vidas:

Bastantes críticos [...] han explicado que la fe en el valor racional y universal de los principios, sacrificando nuestra respuesta emocional, es ingenua, y se basa en la insensibilidad de nuestra psicología moral actual, y en el concepto occidental y masculino que considera las emociones «afeminadas». Las críticas han demostrado cómo este ideal racional no tiene en cuenta aquello que motiva la mayoría de nuestras relaciones personales. El amor, la amistad y los afectos son generalmente o al menos deberían ser, nuestra motivación predominante. Singer y Regan siguen la tradición que polariza razón y emoción y que privilegia la razón cuando están en conflicto (Slicer, 1996: 182).

Donovan (1990) se refiere también al racionalismo propio de las teorías sobre los derechos de los animales de Singer y Regan y pone de manifiesto que, precisamente, del racionalismo cartesiano proviene una de las mayores justificaciones teóricas de la explotación y el maltrato de los animales, sobre todo en lo que respecta a las prácticas científicas. La falta de compasión hacia estos seres característica del ámbito científico ha sido destacada incluso por pensadores que no se ocupan específicamente de la cuestión de los animales. Así, como expone Donovan, Theodor W. Adorno y Max Horkheimer señalan que el científico no siente compasión, pues esta es una ocupación fútil que ha quedado para las mujeres en la división de tareas impuesta por la sociedad patriarcal. La relegación de las mujeres, las emociones y los valores a la esfera privada ha permitido a los hombres proceder en la política pública y en la esfera científica amoralmente, “objetivamente”, sin la restricción de consideraciones relacionales “subjetivas”, que han sido eliminadas o reprimidas por las disciplinas dominantes. El problema de la teoría contemporánea de los derechos de los animales es, entonces, concluye Donovan, que al tiempo que critica la experimentación científica con animales, se basa en el racionalismo cartesiano, filosofía que ha legitimado las atrocidades propias de ciertas prácticas científicas.

Lynda Birke (1994) también habla de la objetividad de los científicos como enfrentada a las emociones y a la empatía. Muestra de ello es que el entrenamiento del aprendiz de científico incluye lograr ser “objetivo”, es decir, conseguir suprimir la compasión hacia los animales con los que se realizan los experimentos. Esta objetividad distante, afirma Birke, es algo propio de la cultura patriarcal, mientras que la compasión hacia los animales que sufren en el laboratorio se considera algo más bien “femenino” y, por supuesto, muy poco “científico”. Así pues, convertirse en científico supone aprender a no verse afectado por las emociones y, de este modo, perder sensibilidad ante los padecimientos de otros seres vivos. La preocupación por los animales objeto de experimentación se concibe en la esfera científica como “compasión femenina”. Precisamente, esta asociación entre compasión y feminidad contribuyó al fracaso repetido de los esfuerzos de las antiviviseccionistas del siglo XIX, muchas de las cuales eran calificadas como “solteronas histéricas”. Pero, curiosamente, matiza Birke (1995a), si por un lado se enseña a los alumnos aspirantes a científicos a suprimir su empatía hacia los animales, por otro, se les fomenta otro tipo de emociones ante la ciencia, ante, por ejemplo, la estética de lo que se ha elaborado en el laboratorio.

Brian Luke (1992) reproduce una anécdota que protagonizó un amigo suyo y que pone de manifiesto la idea de que la compasión por los animales en el ámbito de la ciencia no está permitida para los estudiantes varones, pues es algo que se considera más bien femenino:

As a young graduate student, he was running an experiment with rats. The experiment was over, and he was faced with the problem of what to do with the animals. He approached his advisor, who replied, «Sacrifice them». ... «How?» asked my friend... «Like this», replied the instructor, dashing the head of the rat on the side of the workbench, breaking its neck... My friend, a kind man, was horrified and said so. The professor fixed him in a cold gaze and said, «What's the matter, Smith, are you soft? Maybe you're not cut out to be a psychologist!» (p. 98).

Es necesario aclarar, sin embargo, que la distancia frente al sufrimiento de los animales y la reafirmación del dualismo razón/emoción no es algo característico solo de la experimentación científica, sino que puede encontrarse en otros ámbitos muy diferentes. En este sentido, resulta muy interesante la crítica que hace Alicia Puleo a la denominada “fiesta de los toros”. Para Puleo, las corridas de toros representan muy bien la dicotomía razón/emoción, aparte de las de cultura/naturaleza y mente/cuerpo, pues

Para disfrutar de la corrida, como torero/a es preciso controlar el miedo; como espectador/a, se necesita desconectar la compasión, proceso facilitado aquí por el temor y el desprecio al Otro. Temer por el propio cuerpo y sentir con el que sufre son dos sentimientos tradicionalmente considerados femeninos y, por lo tanto, despreciados. Dos sentimientos poco aptos para las empresas de dominación (Puleo, 2011: 389).

La muerte del toro, continúa exponiendo la autora, se concibe como el justo triunfo de la razón sobre un ser inferior, una razón patriarcal que ha expulsado del concepto de lo verdaderamente humano todo aquello que se considera que no forma parte de la masculinidad.

Así pues, como acabamos de comprobar, desde el ecofeminismo animalista, han sido frecuentes las críticas a la división radical entre razón y emoción que parece seguir vigente en las teorías de Singer y de Regan. No obstante, hay que señalar que también algunos pensadores varones preocupados por el destino de los animales se han opuesto a dicha dicotomía. Un claro ejemplo lo tenemos en Luke, a quien se acaba de citar, así

como en el teórico del derecho Kelch (1999), quien se muestra convencido de que no es posible separar razón y emoción. La cognición y la razón no solo no son incompatibles con las emociones, sino que además estas se encuentran en el fondo de cualquier acto racional. A su vez, las emociones se componen de elementos sentimentales pero también cognitivos. La emoción solo amenaza la razón cuando se encuentra fuera de control. De este modo, según Kelch, las emociones son fundamentales en la vida moral de los seres humanos.

Algo semejante sostiene Lori Gruen (1991/1993), quien, una vez más, reprocha a Singer y a Regan que hablen de racionalidad y de principios universales mientras dejan de lado las emociones. En contra de la afirmación de que obrar de manera racional equivale a obrar de manera moral, Gruen explica que la razón no es más que uno de los elementos que pesan en la toma de decisiones de carácter moral. Sentimientos como los de ultraje o repulsa, simpatía o compasión, son fundamentales para desarrollar una sensibilidad moral completa. En lo que respecta a la defensa de los animales, la compasión es esencial, pues ayuda a determinar hasta dónde deben llegar los límites de la comunidad moral.

3.2.2. Razón incontrolada y control social

Como se señaló más arriba, otras críticas a la dicotomía razón/emoción se refieren a la exaltación de la racionalidad propia de la cultura occidental como un modo de control social. Así, Stephanie Lahar (1993) afirma que, tradicionalmente, en Occidente se han entendido las elecciones morales como algo propio de los individuos más privilegiados, es decir, aquellos capaces de alcanzar las ideas abstractas necesarias para no actuar solo en función del interés personal. Esta creencia ha reforzado el dualismo naturaleza/cultura y ha justificado las instituciones políticas en las que solo las élites pueden tomar decisiones a gran escala.

Asimismo, Luke (1992, 1995) sostiene que el propósito de la ética tradicional es antes la organización y el control de la sociedad, que la búsqueda de la integridad del ser humano y el desarrollo de su capacidad para elegir y actuar. Los principios universales y abstractos que caracterizan a la ética basada en la razón y alejada de las emociones son una fuente fundamental de control social, puesto que establecen una serie de reglas válidas para todas las situaciones al margen de las circunstancias individuales. Esto supone la posibilidad de controlar la conducta de un número

indefinido de personas en situaciones muy diferentes con un número limitado de normas. La ética racionalista y universalista que hace posible el control social es, reconoce Luke, de origen patriarcal. Por ese motivo sería necesario acercarse a posiciones feministas y romper la dicotomía razón/emoción, lo que daría entrada a la compasión en el ámbito de la moral. Sin embargo, existe en las sociedades occidentales una fuerte ideología que busca mitigar a toda costa los sentimientos que de manera casi inevitable despiertan en los seres humanos los otros animales.

Luke (1995) critica duramente la aplicación de lo que denomina “metaética patriarcal” a la lucha por la liberación animal, puesto que conduce al desprecio sexista de las emociones y a la reafirmación de la supuesta indiferencia humana hacia otros seres:

The application of patriarchal metaethics to animal liberation takes the following form: a tacit acceptance of sexist derogations of female animal liberationists as overly sentimental or hysterical, leading to a distrust of emotion and an overemphasis on cold reason as the source of animal liberationism. The goal of animal liberationist ethics is then to delineate rational principles of conduct that control our putatively uncaring dispositions toward animals (p. 291).

Los argumentos basados en la justicia, afirma Luke (1992), no son suficientes para defender la idea de que los animales también merecen consideración moral. Esta tarea se acomete mejor partiendo de la ética feminista del cuidado. Lo relevante no es la desigualdad de trato entre los seres humanos y los animales que tanto ponen de manifiesto Singer y Regan, es decir, la supuesta inconsistencia lógica de tratar de una forma tan diferente a unos seres tan semejantes, sino que lo fundamental está en la explotación como tal. Ninguno de los dos filósofos es capaz de mostrar realmente la inconsistencia de utilizar a los animales como si fueran medios y no a los humanos, puesto que el punto crucial de las teorías de Singer y de Regan –que los seres humanos y los animales somos iguales en lo relevante- no se puede establecer solo con la razón. De este modo, el rechazo de Luke al maltrato de los animales surge de la compasión que siente hacia estos seres, no de la comparación con el trato que reciben los seres humanos.

Cathryn Bailey (2005) va un poco más lejos que Luke y no solo muestra su disconformidad con el enfoque de Singer y de Regan, sino que además manifiesta su

indignación ante el hecho de que se hable sobre el sufrimiento de los animales de una forma tan teórica: “... there is violence in speaking about an unspeakable act in a way that so clearly privileges conceptual clarity over empathy” (p. 5). Los utilitaristas, continúa explicando Bailey, en lugar de empatizar con el sufrimiento de los animales, sopesan placeres y dolores, lo que supone que los intereses del torturador y del torturado tienen de alguna manera el mismo peso. Por otra parte, el supuesto lenguaje neutro que se utiliza para hablar del maltrato a los animales es también muy criticable, pues escoger un lenguaje que no condena dicho maltrato supone, de algún modo, consentirlo.

Objetivar el sufrimiento de los animales, continúa explicando Bailey, enfocarlo como algo distante y objeto de debate, nos permite mantenernos en un estado de “ignorancia voluntaria” que se contradice con la idea de que la filosofía abre puertas a la verdad. Se tiende a pensar que con el discurso filosófico se está encarando el problema de forma honesta, pero en ocasiones lo único que se está haciendo es debatir sobre distinciones insignificantes en una búsqueda de principios morales abstractos.

En su crítica a la filosofía que teoriza en exceso sobre el sufrimiento de los animales mientras deja de lado las emociones, Bailey se apoya en varias ocasiones en la novela de John M. Coetzee titulada *Elizabeth Costello* (2003), en la que el autor, en el capítulo que en la versión castellana lleva como título “Las vidas de los animales”, trata el tema de la explotación y el maltrato a los animales. En un momento en el que la protagonista está contestando las preguntas que le hace el público tras haber leído una conferencia, declara aludiendo a las cuestiones que planteaba un filósofo:

¿Podemos, preguntaba ese filósofo, hablando estrictamente, decir que el ternero echa de menos a su madre? ¿Acaso el ternero entiende lo bastante el significado de la relación con la madre? ¿Entiende lo bastante el significado de la ausencia materna? Y finalmente, ¿sabe lo bastante sobre echar de menos como para saber que el sentimiento que experimenta es el sentimiento de echar de menos?

Hablando estrictamente, continúa el argumento, no se puede decir que un ternero que no ha asimilado los conceptos de presencia y ausencia, del yo y del otro, eche nada de menos. A fin de echar algo de menos, hablando estrictamente, primero habría que darle un curso de filosofía. ¿Qué clase de filosofía es esta? Yo digo que la tiremos a la basura. ¿De qué sirven sus distinciones insignificantes?

Para mí, un filósofo que diga que la distinción entre humano y no humano depende de si uno tiene la piel blanca o negra y un filósofo que diga que la

distinción entre humano y no humano depende de si uno conoce la diferencia entre un sujeto y un predicado se parecen más de lo que difieren (p. 119).

En estos fragmentos de la obra de Coetzee aparece de manera muy clara una de las dos creencias que, según Luke (1992), forman parte de la ideología que busca mitigar la simpatía que los seres humanos sienten de manera natural hacia los demás animales. Dicha creencia consiste en negar desde los ámbitos científicos y académicos la subjetividad de estos seres. Otro de los mitos que forman parte de tal ideología es que el ser humano tiene el permiso divino para disponer de los animales y de la naturaleza en general como le convenga, es decir, que tiene el dominio legítimo sobre todos los seres de la tierra. Tales creencias constituyen, según Luke, “mitos expiatorios” que permiten suavizar la culpa que pueden sentir los seres humanos por explotar a los animales. La necesidad de crear mitos que permitan expiar la culpa y, al mismo tiempo, obstaculicen e incluso anulen nuestros sentimientos hacia los animales pone de manifiesto que los humanos no son tan indiferentes hacia los seres no humanos como creen, entre muchos otros, Singer y Regan.

Singer en concreto, explica Luke (1995, 2007), parece sostener una concepción hobbesiana del ser humano, puesto que en sus teorías subyace la creencia de que los humanos tienen una tendencia intrínseca a explotar a los animales. De ahí la necesidad de establecer normas de carácter general que inhiban las malas conductas a las que todo ser humano parece ser propenso:

The idea that our sympathies for animals are fundamentally unreliable, even genetically preempted, supports the view that the extensive cruelty of institutionalized animal exploitation, in vivisection, factory farming, and sport hunting, is a mere expression of an instinctively exploitative creature at our core. Animal liberation is thus seen as a process of *taming* ourselves and others... (2007: 223).

Sin embargo, para Luke, la explotación animal institucionalizada no es tanto el resultado de la falta de simpatía hacia los no humanos, como, por el contrario, algo que existe a pesar de las emociones que de forma natural despiertan estos seres en los humanos. Por ese motivo, además de las dos creencias fundamentales mencionadas anteriormente (la negación de la subjetividad de los animales y el permiso divino para explotarlos), cada una de las grandes industrias que se basan en la explotación animal

tiene sus propios mitos expiatorios. A este hecho hay que añadir que el trato que reciben los animales en los laboratorios y en las granjas industriales es una información que se intenta esconder al público. Esto se debe no solo a que tales lugares suelen estar ocultos a los ojos de los ciudadanos, sino también a que desde las industrias correspondientes se hace lo posible por hacer creer que el daño y el sufrimiento que se causa a los animales no es de gran magnitud. Como ejemplo, puede mencionarse el continuo uso de eufemismos en estos ámbitos; uno de los más típicos es el uso de la palabra “sacrificar” en lugar de “matar”.

La necesidad de ocultar la realidad, por un lado, y la de expiar la culpa, por otro, ponen de manifiesto que los seres humanos conceden más importancia al maltrato animal de lo que en principio puede parecer. Además, la práctica de buscar la amistad en los animales de compañía muestra el profundo interés y el afecto del ser humano hacia estos seres. Sin embargo, como se ha señalado ya varias veces, los sentimientos no parecen ser dignos de respeto como base de la moral en las sociedades occidentales. De ahí que incluso defensores de los derechos de los animales como Singer y Regan afirmen que las emociones que despiertan en los humanos los seres no humanos no pueden tener ninguna función en la elaboración de argumentos serios (Luke, 1992, 1995).

En su crítica a Singer y Regan, Bailey (2005) pone el acento, sobre todo, en el desprecio de las emociones. No se trata solo, afirma, de incluir las emociones como elementos de gran peso en las decisiones morales, sino también de reconocer que existe una continuidad inherente entre razón y emoción. Frente a este punto de vista se ha impuesto la idea de que la razón debe dominar a la emoción. Sin embargo, ha sido precisamente la separación entre la razón y la “naturaleza más baja” uno de los argumentos que se han usado para calificar a los animales como inferiores. El ser humano, se afirma, al ser capaz de controlar las emociones, trasciende la naturaleza animal. Por otra parte, este tipo de discurso supone una reafirmación de la masculinidad:

...animal discourse becomes a perfect opportunity for the affirmation of masculinity, for who but a real man can distance himself from the cries of furry animals to have the sorts of measured, mature conversations that the philosophers do? It is, then, the perfect opportunity to showcase the powers of reason itself, and oneself as a manly, rational player, with the added twist that

one can still be seen as sensitive because, after all, one is on the side of the animals (p. 9).

No obstante, conviene aclarar que lo que critica Bailey no es el uso de la razón en sí mismo, sino que se apele a ella para reducir cuestiones importantes a distinciones insignificantes. La razón no controlada, afirma, no es menos peligrosa que la emoción no controlada. A este respecto, resulta muy interesante la reflexión de Alicia Puleo (2008) sobre la necesidad de que la Ilustración se entienda como un proceso en el cual el pensamiento se mantiene vivo y dinámico, sin transformarse en ningún momento en doctrina. Puleo advierte así sobre el peligro de que la razón se convierta en un mito. Una manifestación de que esto ha ocurrido de hecho puede verse en la fuerte resistencia ante una posible revisión de las relaciones entre los seres humanos y la naturaleza:

La tendencia a evitar preguntas o críticas que nos exijan un replanteamiento de hábitos y creencias se traduce, así, en la automática acusación de irracionalismo, antihumanismo y romanticismo que recibe cualquier intento de dejar atrás el antropocentrismo extremo (...) y avanzar hacia un antropocentrismo moderado (...) que tome en consideración a los pacientes morales no humanos y atienda a las condiciones de los sistemas que sustentan sus vidas y las nuestras (p. 44).

Avanzar hacia el antropocentrismo moderado no supone dejar de lado la razón: “Por el contrario, significa desarrollar su fuerza crítica más allá de nuestro presente histórico y de sus prejuicios, conectándola con los sentimientos que han sido feminizados y devaluados” (Puleo, 2004: 75).

3.3. LA DISCUSIÓN SOBRE LOS DERECHOS

Uno de los conceptos más criticados por parte de las teóricas feministas que no aceptan las teorías de Singer y de Regan es el de derecho. Este concepto se asocia con el individualismo, la racionalidad y la igualdad, rasgos todos esenciales en las teorías de estos dos filósofos; frente a ellos se habla de relacionalidad, continuidad razón-emoción y reconocimiento de las diferencias. En contraste con estas ideas, otras teóricas feministas también preocupadas por el destino de los animales no humanos, así como algunos teóricos varones que manifiestan la misma inquietud, consideran que la noción de derecho es fundamental para proteger a estos seres, lo que no impide que, al mismo

tiempo, insistan en la necesidad de que se reconozca la importancia de las emociones en el ámbito de la moral.

3.3.1. Jerarquía, competencia, individualismo y derechos

El problema más general que se asocia con el concepto de derecho es que la base sobre la que se desea asegurar los derechos de los colectivos oprimidos es semejante a aquella desde la cual se negaron previamente. Cuando se habla de derechos, afirma Kappeler (1995), se continúa presuponiendo y manteniendo una jerarquía de categorías que clasificó en el pasado a los seres humanos y en el presente a los animales según su grado evolutivo; el único cambio es que se amplía el grupo de seres que acceden a la categoría superior y, por tanto, a los derechos. De este modo, la idea de una clasificación jerárquica de especies permanece incuestionable. De igual manera, no se desafía el poder del grupo que se encuentra en la parte superior y que se ha adjudicado la capacidad para clasificar y decidir sobre los derechos de los otros. Así, por ejemplo, el hombre blanco denegó los derechos a los negros y a las mujeres en función de una jerarquía evolutiva y natural que dejaba a estos colectivos en un estado inferior de desarrollo, cercano a los animales. La división de los animales no humanos según una jerarquía evolutiva ha llevado a los defensores de los derechos de los animales a hacer con estos seres lo que durante mucho tiempo tratamos de superar con los humanos, es decir, garantizar derechos a unos y denegarlos a otros en función de una clasificación zoológica que refleja sobre todo la subjetividad humana. De esta manera, se habla de conceder derechos a los animales según su capacidad para, por ejemplo, sentir dolor o para llevar una vida “valiosa”, lo cual es juzgado por expertos científicos de raza blanca.

Así pues, Kappeler critica a Singer y a Regan por no poner en cuestión la clasificación jerárquica que sirvió en el pasado para negar derechos a ciertos seres humanos y que sirve en la actualidad para negárselos a los animales, lo cual supone contribuir a seguir manteniendo la dictotomía humano/animal y, junto con ella, el especismo:

Whether the criterion for animal rights now be *sentience* –judged not only from a human point of view, but from that of white Western scientific experts –or *a life worth living*, judged by a similar self-appointed assembly of human experts, these approaches to animal rights or animal liberation have nothing to do with challenging the power hierarchy: they simply aim to adjust some positions in the middle, leaving the hierarchy as such intact, above all leaving the position of

judgment unchallenged. It is not speciesism that is being challenged, but merely the content of the categories constituted by speciesism (p. 334).

También Lynda Birke y Luciana Parisi (1999) encuentran que hablar de derechos de los animales supone ampliar el círculo de los seres que disfrutan de tal privilegio, pero implica al mismo tiempo que continúen sin ponerse en cuestión los límites de dicho círculo, los cuales se basan a su vez en una jerarquía de especies. Ante tal situación, más que esforzarse por el logro de la ampliación de los límites, lo que se debe hacer es fomentar políticas de alianzas entre quienes luchan en defensa de diversos colectivos; políticas que no se basen en clasificaciones y separaciones de carácter esencialista. Un buen ejemplo de en qué consisten las políticas de alianzas lo tenemos en la unión entre el feminismo y la defensa de los animales. Según Lynda Birke y Mike Michael (1997), quienes dicen tener derechos se están definiendo contra otros, ya sea la naturaleza, los animales o incluso otros humanos. Es precisamente por este proceso de exclusión por el que parte del feminismo se ha unido a la causa medioambiental y animal.

Una vez que se toma conciencia de la jerarquía que subyace al concepto de derecho, lo que cabe hacer no es, para Kappeler (1995), continuar reivindicando derechos, sino luchar para que se eliminen el poder y el privilegio:

The question is, rather, why such an abuse of power and such a will to dominance –constituted in white, male Western, adult, expert supremacy, but exercised in the name of humanity- continues to be seen and defined as a *right* [...] Power cannot be democratically extended to all, since it requires others over whom it is exercised, privilege being an excess of rights at the cost and to detriment of others and their rights (p. 335).

Haciendo también una dura crítica al concepto de derecho, Deane Curtin (1996) afirma que la tradición de derechos es adversativa, pues tener un derecho significa tener una demanda de algo contra alguien. Además, la idea de derecho supone la existencia de un agente moral autónomo; mientras que desde la visión feminista de la moral se postula la idea de persona como ser relacional, más que autónomo. Kheel (1985) manifiesta la misma opinión cuando sostiene que la noción de derecho puede ser concebida solo en un ambiente competitivo o antagónico. El concepto de competencia es, de este modo, inherente a la definición de derecho. Sin embargo, la autora reconoce

que vivimos en una sociedad dualista en la que la competencia es algo patente, por lo que apelar al concepto de derecho en un sentido muy amplio (incluyendo a la naturaleza) puede ser un recurso táctico necesario en este contexto. Por su parte, Carol Adams (1994) observa que la idea de derecho procede de una tradición masculina más que de la experiencia femenina y que supone solo el reconocimiento de ciertos animales, mientras que otros, e incluso el medioambiente en su conjunto, quedan descuidados. Val Plumwood (1991) también critica el concepto de derecho como centro de una ética respetuosa con los animales y la naturaleza en su conjunto:

Una aproximación más prometedora para la ética de la naturaleza, y también mucho más en la línea de las tendencias actuales del feminismo, sería alejar los derechos del centro del escenario moral y prestar más atención a algunos otros conceptos morales menos dualistas tales como el respeto, la simpatía, el cuidado, la preocupación, la compasión, la gratitud, la amistad y la responsabilidad (p. 235).

La ética de la responsabilidad, en la que estos conceptos sí tienen cabida, afirma la autora, puede extenderse con mucho menos problemas al mundo no humano que los conceptos impersonales y abstractos propios de la ética de los derechos. Además, constituye una buena base para el tratamiento no instrumental de la naturaleza que persiguen tantos filósofos medioambientalistas.

Birke y Michael (1997) insisten también en que el de derecho es un concepto individualista, masculino, racional y abstracto. Durante el siglo XVIII se idealizaron ciertos derechos, concretamente los relativos a las libertades individuales, como, por ejemplo, el derecho de asociación. Sin embargo, no se garantizó el derecho a la salud, a la nutrición, ni ningún otro que se asociara con la dimensión más natural del ser humano. Precisamente, fue en este período cuando se consolidó la moderna separación entre naturaleza y cultura. Así pues, la esfera de lo “natural” quedó omitida de estos derechos idealizados; lo cual constituye una muestra de la ansiedad que se dio durante la modernidad por mantener claras las fronteras entre lo humano y lo no humano. Por otra parte, este concepto tampoco otorga la suficiente importancia al aspecto relacional del ser humano, sino que insiste más bien en el individualismo. De este modo, la noción de derecho tiende a oscurecer las precondiciones socio-relacionales necesarias para la emergencia del ser humano individual poseedor de derechos.

Sobre este interesante asunto, Adams (1995a) explica que el ideal masculino del individuo autónomo en el que se basan los derechos es tan solo una ilusión, pues, como condición necesaria para que surja dicho individuo, es necesaria toda una red de relaciones de cuidado en las que las mujeres son esenciales. De esta manera, la idea del individuo autónomo y racional refleja la inclinación masculina por hacer invisibles el contexto y las interconexiones que existen entre todos los seres vivos:

...the notion of the autonomous individual (the ontology that accompanies rights) is dependent on the relational ontology of care, but it renders invisible the whole network of relationships that are sustaining the solitary individual. Given this insight, we have to recognize that the idea of the independent rights-bearer depends, without acknowledgment, on the ontology of care [...] In short, the unacknowledged context for animal rights philosophy is the fact that we live in a patriarchal culture. An entire cadre of female support allows for the illusion of the autonomous rights-holder (p. 172).

Al hablar de patriarcado Adams menciona un tema que considera fundamental, pues, según afirma, uno de los grandes errores del movimiento en defensa de los derechos de los animales es que no se plantea cuáles son las implicaciones de que su sufrimiento tenga lugar en el contexto de una cultura patriarcal. Hay que tomar conciencia de que el énfasis en las diferencias entre seres humanos y animales sirve realmente no para resaltar la humanidad, sino más bien la virilidad. Las cualidades que tradicionalmente se han visto como propiamente humanas, como la racionalidad, se han utilizado también para diferenciar a los hombres de las mujeres, así como a los blancos de las personas de otras razas. “Species categorization is one aspect of a racist patriarchy. «Man» (read: white man) exists as a concept and a sexual identity through negation («not woman, not beast, not colored» –that is, «not the other»)” (pp. 174-5). Adams utiliza el término *sex-species system* para referirse a las relaciones de dependencia que se dan entre la desigualdad de género y la de especie.

Continuando con la crítica a la teoría de los derechos de Singer y de Regan, otro aspecto muy cuestionado desde el ecofeminismo animalista es su concepto de igualdad. Curtin explica que Regan parte de la igualdad entre humanos y animales (ambos poseen igual valor intrínseco) para conceder derechos a los segundos. De este modo, el filósofo comete el error de restar importancia a la diversidad, a las diferencias entre ambos grupos.

Algunas feministas han puesto en duda la presunción de que la condición moral dependa de la comunidad de intereses. La ética feminista tiende a ser plural en su intención de reconocer intereses morales heterogéneos. Considera que limitarse a la identidad de intereses como una manera de conseguir reconocimiento moral es una estrategia que ha sido empleada para excluir la voz de la mujer (Curtin, 1996: 133).

Además, continúa Curtin, desde la tradición de los derechos se olvida la importancia del contexto, pues se considera que el trato que se debe dar a los individuos es neutral respecto de las circunstancias de la situación concreta. Esta tradición tiene, por tanto, aspiración de universalidad. La ética feminista, en cambio, aparte de ser plural, es también contextual.

En una línea similar a la de Curtin, Roger J. H. King critica la idea de comunidad moral de Singer y Regan, pues se define a partir de la identidad y la similitud, en vez de basarse en la singularidad y la diferencia. No son capaces, así, estos dos filósofos de crear un espacio para la comunidad de diferencias.

Además, tales teorías repiten los dualismos que tantas ecofeministas identifican como formas de pensamiento patriarcal. El establecimiento de criterios abstractos para la formación de la comunidad moral que Singer y Regan sugieren, establece líneas divisorias entre aquellos que cuentan moralmente y los que no. Fuera de la esfera de los seres que sienten o son conscientes de sí mismos, el resto del mundo sólo puede ser objeto de relaciones instrumentales y devaluadas con aquellos cuyo valor intrínseco está siempre asegurado. Las ecofeministas consideran que el pensamiento dualista, cuando no se emplea simplemente para señalar diferencias, sino subordinación, está íntimamente relacionado con la opresión (King, 1996: 153).

Slicer también sostiene que las teorías de Singer y de Regan no ayudan a combatir el pensamiento dualista y jerárquico, sino que lo refuerzan. Estos dos filósofos “...extienden la comunidad moral para incluir animales que comparten similitudes con los humanos. No reconocen, ni mucho menos celebran, las diferencias que existen entre los humanos y los animales”. Se trata, así, de una “...asimilación egocéntrica del otro, a través de la similitud con uno mismo” (Slicer, 1996: 177). Esta similitud entre animales y seres humanos es la base para otorgar derechos a los primeros, mientras que el resto de la vida natural queda relegada a una categoría inferior. Pero, señala Slicer, incluso

dentro de los que conforman el grupo superior existe otra jerarquía, pues, para Singer y Regan, en caso de que haya que elegir entre la vida de un ser humano y la de un animal, tiene prioridad la del humano, ya que este tiene, al menos en potencia, más experiencias valiosas.

3.3.2. Los derechos como instrumento necesario para la protección de los animales

A pesar de todos estos argumentos en contra del concepto de derecho, hay quienes continúan viendo en él un elemento fundamental para lograr un mayor respeto y consideración hacia los animales no humanos. Tal es el caso del filósofo del derecho Kelch (1999), quien, por otra parte, no deja de reconocer que los derechos son un instrumento propio del pensamiento dualista occidental. Sin las estructuras jerárquicas que se reflejan en dicho pensamiento, no sería necesario proteger a los seres que se encuentran en los niveles inferiores de aquellos que se encuentran en los superiores, quienes a su vez pueden utilizar su poder para denegar derechos a ciertos colectivos. No obstante, según Kelch, la noción de derecho legal no puede desecharse sin más, pues está tan arraigada en nuestro sistema legal que no parece probable que pudiera eliminarse sin destruir con ello la estructura social presente. Los derechos no solo están profundamente arraigados en nuestro sistema legal, sino que además son centrales en el lenguaje legal.

Las teorías de los derechos más influyentes dejan ver, efectivamente, una concepción de las relaciones humanas como necesariamente adversativas. Sin embargo, para Kelch, el conflicto no es un elemento esencial de los derechos. Por otra parte, existen en ellos ciertos aspectos emotivos que no recogen las teorías más conocidas. Uno de los mayores errores de las teorías de los derechos es que han tendido a buscar un fundamento simple para estos, en lugar de reconocer que se apoyan en una gran variedad de elementos. Los derechos son conceptos complejos que se basan en la moral y la política, así como en ideas sociales y culturales.

Hay que aclarar que, en su discurso sobre los derechos, Kelch parte de la idea de que existe una relación entre la moral y el derecho. La idea contraria, que no existe tal relación, procede de Kant, quien asociaba la moral con el ámbito de la razón, separado de la esfera de lo sensible. Como ejemplo de lo que puede llegar a ocurrir a causa del divorcio entre la moral y el derecho, Kelch menciona el régimen nazi, que basaba su

criterio de lo que era o no correcto en el poder, en lugar de apoyarse en principios morales socialmente aceptados.

Otra idea fundamental de la que parte Kelch es que la moral no se basa solo en la razón, sino también en la emoción, puesto que los dos elementos son inseparables. No obstante, en el pensamiento occidental ha prevalecido la dicotomía razón/emoción y, de ese modo, no se ha dado importancia a las emociones como fuente legítima de decisión moral. Entre quienes comparten este punto de vista, señala Kelch, se encuentran también teóricos de los derechos de los animales como Singer y Regan.

Partiendo de estas dos ideas, que la emoción es un aspecto de la moral y que la moral es importante para el derecho, Kelch deduce que las emociones son también relevantes para el derecho. Así, por ejemplo, cuando se protege a los poseedores de derechos lo que se está haciendo en parte es mostrar compasión y respeto por ellos. Del mismo modo, cuando se establecen indemnizaciones se está mostrando compasión por las personas que han sufrido algún daño. Lo cierto es, sin embargo, que a pesar de que ha habido importantes e influyentes filósofos en nuestra cultura, como Jean-Jacques Rousseau y Arthur Schopenhauer, que han reconocido la primacía de la compasión en la moral, lo que se ha impuesto finalmente ha sido la idea de que las emociones y la moral han de estar separadas. A esto hay que añadir que, siguiendo las ideas de René Descartes, en nuestra cultura se nos ha enseñado a reservar las emociones para los humanos, y no a “desperdiciarlas” con los animales, que supuestamente no sufren ni sienten dolor de la misma manera que los humanos.

En el caso de los animales, sostiene Kelch, con los que no podemos comunicarnos con un lenguaje verbal para determinar sus necesidades y sus intereses, el aspecto emocional de nuestras relaciones con ellos es más importante a la hora de determinar qué trato debemos darles que en el caso de los seres humanos. Para definir dichas necesidades e intereses es necesario emplear un razonamiento por analogía partiendo de nuestras propias experiencias; debemos considerar los procesos internos del animal por analogía con los nuestros. En este sentido, nuestras respuestas emocionales constituyen una parte necesaria de la valoración de los intereses de los animales y de los derechos que de ellos se derivan:

To achieve the result of applying appropriate emotional responses to questions concerning animal rights requires unifying our rational and emotional natures. One way to do this is to actually experience the conditions that cause human compassion for animals. To experience what is done in animal experiments, in

the slaughterhouse, or on the factory farm will allow us both to feel and to apply our capacity of reason to real conditions. If we consider our rational nature and appropriate feelings about animal issues, our emotional reactions suggest according rights to animals. Such considerations will also help guide us in determining the content of those rights (p. 40).

La aportación de Kelch tiene la virtud de que consigue combinar la reivindicación de la importancia de las emociones en la esfera moral e, incluso, legal, con argumentos en favor de que no se deje de hablar de derechos de los animales. Como se vio anteriormente, las ecofeministas que reivindican la continuidad entre razón y emoción tienden a referirse al concepto de derecho como algo negativo. Por otra parte, las aportaciones que llaman la atención sobre la importancia del concepto de derecho, suelen criticar duramente la postura de las ecofeministas que hablan de la necesidad de reemplazar la ética de los derechos por una ética del cuidado en la que las emociones cumplen un papel fundamental. No obstante, hay que aclarar que no todas las ecofeministas preocupadas por el destino de los animales rechazan la idea de derecho. Un ejemplo claro lo tenemos en Alicia Puleo (2008, 2011), que defiende un “ecofeminismo ilustrado” que se diferencia en varios aspectos de lo que ella denomina ecofeminismo deconstructivo o postmoderno. El ecofeminismo ilustrado rechaza la división entre razón y emoción propia de la ideología patriarcal, pero, al mismo tiempo, no renuncia a los derechos ni a los principios universales, pues tal renuncia termina por conducir al conformismo y a la desprotección de los animales:

Si, desde un feminismo ecologista, no queremos que la crítica al androcentrismo desemboque en un inmovilismo a la postre conformista a pesar de todas sus apariencias de vanguardia, debemos evitar una postura eliminacionista en la que la ética del cuidado sustituya por completo a la de principios, calificada de «masculina». Evidentemente, hemos de superar la devaluación de actitudes como la empatía y la compasión que tradicionalmente la filosofía occidental ha tendido a desalojar de la ética. Pero ello no debe conducirnos a ese callejón sin salida que es la renuncia a hablar de principios, normas y derechos.

La ética del cuidado ha de ser inculcada [...] como una forma de relacionarse con la Naturaleza distinta, más rica y moralmente superior a la del dominio [...] Sin embargo, es fundamental tener presente que esta transformación de nuestras actitudes ha de ser apoyada por políticas activas y regulaciones legales que precisan una base de sustentación más sólida que la contextual (2000, 356-7).

El teórico animalista Gary L. Francione (1995) coincide con Puleo al reconocer las virtudes de la ética del cuidado, por un lado, y al afirmar la necesidad de mantener el concepto de derecho, por otro. En relación a las críticas procedentes de ciertos sectores del feminismo a dicho concepto, Francione explica que el hecho de que su origen sea patriarcal no lo convierte en un concepto patriarcal en sí mismo. Puede decirse que todos los conceptos morales propios de nuestra cultura fueron formulados originalmente por hombres blancos, que eran los que tenían (y en gran medida siguen teniendo) el control sobre la educación y la difusión de los conocimientos. Esto no significa, sin embargo, que solo pueda hacerse un uso patriarcal de tales conceptos. En segundo lugar, Francione sostiene que es muy improbable que incluso en la más armoniosa de las sociedades que se pueda imaginar (como, por ejemplo, una sociedad matriarcal que se rigiera por la ética del cuidado) desapareciera del todo el conflicto y se hiciera innecesario disponer de medios –como los derechos- para defender los intereses de los individuos.

Anna E. Charlton (1999) también defiende el concepto de derecho, pero se muestra algo más crítica con lo que denomina “ética de la preocupación” – expresión equivalente a la de “ética del cuidado”-. Según Charlton, la ética de la preocupación presenta varias carencias frente a la de los derechos, pues hace depender el bienestar de los animales de la preocupación que sienten los humanos por ellos. La preocupación no es, sin embargo, algo que se pueda exigir, como sí es exigible el respeto de los derechos ajenos. Por otra parte, la ética de la preocupación es claramente contextual, lo que implica que no se respeten los intereses de aquellos seres que no están incluidos en la comunidad moral y supone, también, que se dé prioridad a aquellos con los que mantenemos una relación más estrecha. Todo esto conduce, para Charlton, a la conclusión de que la ética del cuidado no garantiza que los intereses de los animales tengan el peso que deben en la comunidad moral ni que se respete el derecho básico que han de tener estos seres a no ser considerados como cosas.

Para finalizar, es oportuno aludir a Jorge Riechmann (2005), quien, a pesar de defender la noción de derecho como fórmula jurídica para proteger a los animales, advierte que no debemos ver en tal concepto el elemento esencial para un posible cambio de actitud hacia los seres no humanos: “Lo importante no es tanto decidimos por alguna técnica jurídica concreta para proteger a los animales del daño y el abuso a que hoy los sometemos, como más bien, previamente, movilizar las energías morales,

sentimentales y políticas necesarias para lograr esos cambios” (p. 235). Este objetivo parece ser precisamente el que buscan también las ecofeministas que defienden la ética del cuidado, de la que se hablará más adelante.

3.4. EN BUSCA DE UNA NUEVA ÉTICA: LAS VIRTUDES DE LA “ÉTICA FEMENINA”

Una pregunta esencial que se ha planteado en relación con las discusiones sobre ética y derechos que se dan entre la perspectiva ecofeminista y aquella calificada como masculina, es si existe algo así como una ética que pudiese denominarse “femenina”. La respuesta más frecuente entre las ecofeministas a las que nos hemos referido anteriormente es que, efectivamente, hay algo que podríamos llamar “ética femenina”, pero, matizan, se trata de un fenómeno no esencial, sino relacionado con la educación y la socialización a la que están sometidas las mujeres desde su nacimiento. El nombre que recibe dicha ética es, por lo general, el de ética del cuidado, aunque a veces se la denomina también ética de la responsabilidad e, incluso, ética de la preocupación. A diferencia de lo que ocurre con las éticas “masculinas” que más influencia han tenido en el pensamiento occidental, las propuestas que surgen de este nuevo punto de vista no se refieren solo al comportamiento de los seres humanos en tanto que individuos en relación con otras personas, sino que incluyen también el ámbito de la política. Es posible, además, encontrar propuestas con un trasfondo de carácter religioso, concretamente panteísta.

3.4.1. Educadas en la empatía

La idea de que existe una ética femenina se puede encontrar ya en el movimiento antiviviseccionista y sufragista que se dio en Inglaterra a finales del siglo XIX. Muchas de las mujeres interesadas en ambas causas tenían la aspiración de fomentar los valores supuestamente femeninos para mejorar la sociedad. Se trataba de extender tales valores, por el momento limitados al ámbito privado, con el fin de que los varones también los asumieran y, finalmente, se produjese un avance moral en la sociedad. Aunque, con el tiempo, las mujeres han ido superando obstáculos para acceder a ámbitos diferentes del privado, lo cierto es que, como sostiene Jean Grimshaw (1991/1993),

...la idea de una «ética femenina» ha seguido siendo importante en el pensamiento feminista. Diversas preocupaciones subyacen al continuo interés en el seno del feminismo por la idea de una «ética femenina». Quizás la más

importante es la preocupación por las consecuencias violentas y destructoras para la vida humana y para el planeta de aquellos campos de actividad que han estado mayoritariamente dominados por los hombres, como la guerra, la política y la dominación económica capitalista. La idea de que la naturaleza frecuentemente destructiva de estas cosas se *debe* al menos en parte al hecho de que han estado considerablemente dominadas por los hombres no es por supuesto nueva; fue bastante común en muchas posiciones en favor del sufragio femenino de principios del siglo XX. En parte el pensamiento feminista contemporáneo se ha vinculado a la idea de que muchas formas de agresión y destrucción están íntimamente ligadas a la naturaleza de la «masculinidad» y de la psique masculina (p. 657).

Uno de los trabajos que más interés generó entre las teóricas feministas preocupadas por este asunto fue la conocida obra de Carol Gilligan *In a Different Voice*, publicada por primera vez en inglés en 1982 y traducida al castellano como *La moral y la teoría*. En esta obra, Gilligan ofrece las conclusiones obtenidas a partir de una serie de entrevistas realizadas a personas de los dos sexos con el fin de dilucidar las claves del desarrollo moral de las mujeres, así como de la formación de su identidad. Entre tales conclusiones, cabe destacar algunas que pueden resultar aquí muy reveladoras. Una de las más interesantes es la que señala que las mujeres tienden a guiarse por una moral que puede ser denominada “de la responsabilidad”, frente a una “moral de los derechos”, más propia de los hombres. Las mujeres entrevistadas, explica Gilligan, suelen tener muy en cuenta la responsabilidad frente a los demás a la hora de tomar sus decisiones morales. Consideran, además, que deben ayudar a discernir y a aliviar los problemas del mundo. Los hombres, sin embargo, guían sus decisiones morales por el imperativo de respetar los derechos ajenos, de proteger de cualquier intrusión los derechos a la vida y a la autorrealización. Así, afirma Gilligan:

La moral de los derechos se basa en la igualdad y se centra en la comprensión de la imparcialidad, mientras que la ética de la responsabilidad se basa en el concepto de igualdad y el reconocimiento de las diferencias de necesidad. Mientras que la ética de los derechos es una manifestación de igual respeto, que equilibra los derechos de los otros y del Yo, la ética de la responsabilidad se basa en un entendimiento que hace surgir la compasión y el cuidado (p. 266).

La moral de los derechos no parece conformar del todo a las mujeres, pues puede llevar a justificar la indiferencia y el descuido. Por otro lado, desde el punto de vista masculino, la moral de la responsabilidad, debido al peso que tiene en ella el relativismo contextual, resulta inconclusa e indefinida.

Además de esta relevante conclusión, la autora deduce de sus estudios que la identidad femenina y la masculina se conforman de modos diferentes. El “yo” masculino se define más bien por la separación, mientras que las mujeres tienden a definir su identidad en un contexto de relaciones con otras personas. La ética que Gilligan califica como femenina está, según Donovan (1990), arraigada a un modo de pensar narrativo y contextual, más que formal y abstracto. Es una ética que no manipula el contexto para insertarlo en categorías. Es, en fin, una ética no imperialista y capaz de respetar la vida no humana.

La cuestión que surge a continuación es cuál es el motivo por el que se produce tal diferencia. La respuesta que ofrecen muchas teóricas, incluyendo a la misma Gilligan, así como algunos teóricos, es que son las diferencias en la educación y la socialización de las mujeres las que explican este fenómeno. Así, Kenneth Shapiro (1994), al preguntarse por qué, según los datos que él maneja, hay bastantes más mujeres que hombres implicadas en el movimiento de liberación animal, responde, siguiendo a Gilligan, que la clave está en la crianza de las niñas. Mientras que la educación de las niñas fomenta la responsabilidad respecto de las necesidades ajenas, la de los varones los conduce a desarrollar una ética de la justicia basada en normas abstractas y principios universales. El cuidado se basa en una comprensión empática del mundo, la cual se distingue claramente de la comprensión objetiva, que implica un esfuerzo por permanecer fuera de la experiencia y de nuestra respuesta personal a ella:

Objective understanding, therefore, actively devalues emotional responsiveness and intersubjectivity –which threaten to create personal involvements and so violate the ideal of neutrality. In science’s adoption of this ideal, these contaminate objective understanding by giving rise to bias. If, as we have described it, the caring attitude is a leaning toward, objective understanding cannot be caring. By contrast, empathy, although it is not yet a judgment or leaning, readily lends itself to caring. When I empathize with you, I experience, directly and intimately, what you need. We are close, if only for a moment and only imperfectly, for I have cohabited your world. If the paradigm of objective understanding is science, that of empathic understanding is care-taking (p. 133).

Así pues, el modelo de la comprensión empática lleva consigo la amenaza de violar la neutralidad; amenaza que se va anulando con una educación que nos aleja de este estilo de comprensión para acercarnos al modelo objetivo. De este modo, en la infancia se va pasando de una actitud empática y animista, en la que todos los objetos parecen tener vida e interactuar con el niño o la niña, a una más objetiva, racional y distante, que supone la aparición de un mundo de objetos impersonales que se relacionan de manera causal y no ya intersubjetiva. Además, se nos enseña a no empatizar con ciertas clases de objetos. Así, el ciervo que cazamos, el pollo que comemos o la rana que diseccionamos no son ya sujetos de un mundo al que podemos acceder por la empatía, sino miembros de un conjunto abstracto, como son la población de ciervos, los bienes para nuestro consumo (carne) y los instrumentos para nuestro aprendizaje educativo (instrumentos de laboratorio).

Si bien existen importantes semejanzas en el proceso educativo de los niños y de las niñas, hay también, como se ha señalado más arriba, ciertas diferencias fundamentales. En general, explica Shapiro, las niñas se socializan para empatizar con otras personas, mientras que la socialización de los niños apunta más bien a un conocimiento objetivo del mundo. Por ese motivo, hay más mujeres que hombres en los movimientos en favor de la liberación animal, pues ellas han sido educadas en un estilo empático de comprensión del mundo que supone el encuentro entre sujeto y sujeto, no entre sujeto y objeto. Las consecuencias éticas de esto son claras, pues, según Shapiro, la empatía predispone para el cuidado, mientras que, como muestra la historia, la objetivación posibilita el uso y la explotación.

Siguiendo con el tema de las diferencias de socialización entre niños y niñas, cabe señalar que Carol Adams (1995) se refiere a cómo se educa a los hombres para que no se vean afectados por el sufrimiento ajeno y narra un hecho que muestra hasta qué punto esto es así:

Several animal advocacy men have told me that they spent years insisting they did not care for animals, because they did not feel caring was an appropriate response. They needed to appear rational, «in control», distanced from animals. With the appearance of ecofeminist writings on animals, they felt relief because they now had a language that legitimated the idea that one might care for animals and that this was an appropriate motivation for activism (p. 188).

Grimshaw (1991/1993) insiste también en que, en el caso de que pudiera hablarse de una ética femenina, su origen no estaría en la naturaleza, sino en las experiencias que viven las mujeres. Se trata de experiencias en general muy relacionadas con el ámbito privado, que, a su vez, no está a salvo de la influencia del ámbito público. De este modo, en relación a la idea de Gilligan de que las mujeres razonan de un modo diferente cuando se trata de cuestiones morales, Grimshaw afirma que esta creencia “...corre el riesgo de rehabilitar dicotomías antiguas y opresoras” (p. 661). En todo caso, podría decirse que las mujeres tienen experiencias de vida diferentes que conducen a prioridades éticas diferentes. No obstante, añade, hay que tener en cuenta que no existe una ética femenina autónoma, puesto que, en primer lugar, no hay un consenso entre todas las mujeres y, en segundo lugar, las experiencias de vida no están marcadas solo por el género, sino también por otros factores, como la clase social.

Así pues, para Grimshaw, hablar de una ética femenina no resulta sencillo; pero además, afirma, semejante ética puede resultar sospechosa, puesto que

Si las preocupaciones y prioridades éticas surgen de las diferentes formas de la vida social, las que han surgido de un sistema social en el que las mujeres a menudo han estado subordinadas a los hombres deben ser sospechosas. Los valores supuestamente «femeninos» no sólo son objeto de un escaso acuerdo entre las mujeres; además están profundamente teñidos de concepciones «de lo femenino» que dependen del tipo de polarización entre lo «masculino» y lo «femenino» que ha estado tan estrechamente relacionado con la subordinación de la mujer [...] No obstante, el tomar en serio las experiencias y perspectivas de las mujeres –en el parto y en el cuidado del niño, por ejemplo- aun sin generar inmediatamente un consenso acerca de cómo podrían cambiar las cosas, suscita formas cruciales de interrogación de las prioridades morales y sociales (p. 664).

No hay que olvidar tampoco que exaltar las supuestas virtudes femeninas relativas a la empatía y a la capacidad de cuidado frente a los valores patriarcales puede resultar contraproducente para el feminismo. Así, como nos advierte Birke (1994), cuando insistimos en la idea de que las mujeres son más propicias que los varones a sentir empatía por los animales, aparece el riesgo de que se conciba la compasión como una emoción solamente femenina relacionada con la maternidad y, así, con la biología. Que la compasión sea algo más bien femenino es una cuestión social y cultural, no biológica. Es necesario, entonces, deconstruir la “generización” de la compasión y los valores que tal “generización” implica. Se han de desarrollar, afirma la autora, la

empatía y la compasión también en ámbitos tan masculinizados como el de la ciencia. De esta manera, se debe acabar con la figura del científico sin sentimientos para dar lugar a un modo de investigación respetuoso con el objeto de estudio, es decir, con la naturaleza y sus criaturas.

3.4.2. La ética del cuidado

Como se ha visto anteriormente, gran parte de las teóricas ecofeministas a favor de la consideración moral hacia los animales (como Kheel, Donovan, Adams, Plumwood, Birke y Slicer) rechazan la ética universalista basada solo en la razón que impera en la sociedad patriarcal. Frente a este planteamiento, sostienen que el sentimiento es tan importante como la razón a la hora de tomar decisiones morales; por lo que conceden una gran relevancia al contexto en el que tienen lugar tales decisiones y no solo a supuestos principios universales de justicia. Por este motivo, critican duramente a Singer y a Regan. Slicer habla incluso de lo que ella denomina la “postura Singer-Regan”, que se caracteriza porque “...no reconoce ni el contexto ni la particularidad de los individuos, sobrestima la dimensión de principios universales, y desestima nuestra respuesta afectiva en la vida moral” (Slicer, 1996: 172). Por su parte, los teóricos que apoyan la teoría utilitarista y la teoría de los derechos como base para lograr un mejor trato a los animales critican la ética del cuidado por su excesivo contextualismo, su falta de principios generales y su renuncia a la universalidad.

3.4.2.1. La necesidad de “escuchar” a los animales

Precisamente contra las ideas sobre ética de Singer y de Regan es como surge lo que Donovan (2006) denomina la “teoría feminista del cuidado de los animales”. La teoría del cuidado en general, cuyo origen – como ya se ha mencionado- se remite a Carol Gilligan, constituye una rama importante del pensamiento feminista contemporáneo. Desde que a finales de la década de los setenta se formuló esta teoría, se ha elaborado, refinado y criticado de manera extensa. En la década de los noventa se empezó a aplicar a la cuestión de los animales con el fin de ofrecer una alternativa a la teoría de los derechos y a la teoría utilitarista, que aparecían como dominantes en lo referente a la reflexión ética sobre los animales. Entre los aspectos de estas teorías que más se critican desde el ecofeminismo están sus aspiraciones de abstracción y universalidad, que suponen que no se tengan en cuenta las circunstancias de un hecho concreto. Además,

se argumenta, en este tipo de teorías éticas se tiende a ver a los individuos como seres aislados, no como seres insertos en una red de relaciones sociales, y se presupone una sociedad de iguales racionales. Por último, se señala que la ética racionalista, universalista y abstracta prescinde de la empatía y de la compasión como fuentes éticas y epistemológicas relevantes para el trato a los animales. Frente a este tipo de éticas, aclara Donovan, la ética feminista del cuidado de los animales, además de dar importancia al contexto en el que se ha de tomar una decisión moral, pretende llevar las respuestas emocionales al debate filosófico y validarlas como auténticos modos de conocimiento.

Las principales críticas procedentes del ecofeminismo hacia las teorías éticas dominantes en el pensamiento contemporáneo quedan muy bien sintetizadas en la siguiente afirmación de Donovan (1994):

...the dominant strain in contemporary ethics reflects a male bias toward rationality, defined as the construction of abstract universals that elide not just the personal, the contextual, and the emotional, but also the political components of an ethical issue. Like other feminists, particularly those in the «caring» tradition, I believe that an alternative epistemology and ontology may be derived from women's historical, social, economic, and political practice (p. 146).

Así pues, según Donovan, a partir de las experiencias de las mujeres en los diferentes ámbitos pueden generarse modos diferentes de comprender la realidad. Como se señaló anteriormente, uno de los tipos de experiencias que según algunas teóricas más influye en la visión moral de las mujeres es el que se deriva de su gran implicación en la esfera privada:

Aunque, por supuesto, los hombres también participan en este ámbito privado, es éste el ámbito en el que se encuentra la identidad femenina, y esta identidad se concibe a partir de la atención, la asistencia y el servicio a los demás. Como estos otros son seres conocidos y particulares, la moralidad de este ámbito no puede ser universal o impersonal; está siempre «infectada» por el exceso, la parcialidad y la particularidad (Grimshaw, 1991/1993: 663).

Tampoco, claro está, puede ser la moralidad en este ámbito estrictamente racional, de ahí que el pensamiento feminista se haya ocupado de describir y reevaluar las emociones. De este modo, el feminismo ha mostrado el lugar que ocupan las emociones

tanto en lo que respecta a los contextos morales complejos en los cuales ha de aplicarse la teoría moral, como en lo que se refiere a los procesos de razonamiento moral (Lloyd, 1998). Desde este novedoso punto de vista, la racionalidad pura aparece como un mito que ha tendido a marginalizar las experiencias de las mujeres describiéndolas como personales más que como morales (Curtin, 1991).

Por otra parte, hay que señalar que, según las defensoras de la ética del cuidado, esta no parte del conflicto, como hacen la ética utilitarista y la de los derechos, sino que es dialógica y busca la acomodación de intereses. Por ese motivo, más que hablar de individuos independientes y autónomos, reconceptualiza la noción de persona como relacional; las personas se definen así contextual y relacionamente. La pregunta que cabe plantearse entonces es cómo podría aplicarse la acomodación de intereses y el método dialógico a las relaciones entre los seres humanos y los demás animales. Como ejemplo de cómo puede llegarse a un compromiso y a una acomodación mutua de intereses entre un ser humano y un animal, es oportuno referirse a una experiencia propia que narra Rita C. Manning (1992). Según relata, tuvo un perro llamado Thorp que se escapaba constantemente del jardín de la casa para hacer largas excursiones que podían llegar a durar varios días. La relación de Manning con el perro suponía, por parte de ella, el compromiso de proteger y cuidar al animal; lo cual ya la llevó a pensar en la necesidad de limitar la libertad de Thorp, pues sus salidas podían resultar peligrosas y perjudiciales para él. Además, el perro también debía mostrar cierto compromiso con la relación, cumplir algunas obligaciones; debía, pues, mostrar su lealtad. Las continuas excursiones de Thorp suponían, según Manning, la carencia de dicha virtud, por lo que consideró correcto poner cierto límite a estas actividades. El perro gozó entonces de cierta libertad para salir de la casa, aunque ya no de una libertad plena. Así fue como Manning logró acomodar los intereses suyos y los de Thorp y, de ese modo, consiguió mantener un equilibrio en una relación que ella califica como de mutuo compromiso. Estos dos rasgos, afirma, el compromiso y la acomodación mutua de intereses, son dos valores fundamentales de la ética del cuidado.

Mucho más complicado que hablar de compromiso y acomodación de intereses cuando se trata de relaciones entre seres humanos y animales, resulta pensar en una ética dialógica. Como es bien sabido, la falta de lenguaje verbal en los animales se ha considerado a lo largo de la historia como una de las principales carencias de estos seres y como un obstáculo esencial a la hora tratar de averiguar si hay en ellos algo cercano al razonamiento e incluso al pensamiento. Tal obstáculo no es, sin embargo, para Donovan

(2006), un impedimento insuperable, pues no solo es posible dialogar con los animales, sino que además es necesario. Solo de ese modo seremos capaces de ver lo diferente tal como es, en lugar de tratar de reformularlo en nuestros propios términos. Debemos “escuchar” a los animales y construir una ética en “conversación” con ellos, incorporar sus voces, en lugar de imponerles una ética racionalista y monológica:

Dialogical theory, therefore, means learning to see what human ideological constructions elide; to understand and comprehend what is not identified and recognized in these constructions; to, in short, attempt to reach out emotionally as well as intellectually to what is different from oneself rather than reshaping (in the case of animals) that difference to conform to one's own human-based preconceptions (p. 307).

Desde este punto de vista, el concepto de cuidado debe extenderse para significar no solo el cuidado del bienestar de los animales, sino también la atención a lo que nos están diciendo. Cabe señalar, además, que la experiencia de las mujeres puede hacerlas más sensibles en este sentido, pues saben bien cómo se siente alguien cuando no se le escucha.

La pregunta que surge a continuación es la de cómo es posible “dialogar” con los animales, “escuchar” a unos seres que no utilizan nuestro lenguaje. Para Donovan, la respuesta es sencilla: los animales huyen cuando se sienten amenazados, rechazan aquello que les produce molestia, dolor o malestar, expresan su dolor cuando lo sienten -con aullidos o de otras maneras también comprensibles-, así como otras muchas emociones. Así pues, ante la pregunta sobre cómo es posible averiguar lo que siente o piensa un animal, Donovan responde:

...we use much the same mental and emotional activities in reading an animal as we do in reading a human. Body language, eye movement, facial expression, tone of voice –all are important signs [...] And, as with humans, repeated experiences with one individual help one to understand that individual's unique needs and wishes (pp. 321-2).

En el mismo sentido, la bióloga Marian S. Dawkins (1998), al referirse al argumento de la privacidad de los procesos mentales como obstáculo principal para averiguar lo que ocurre en la psique de un animal, sostiene que dicha privacidad no supone una barrera insalvable. Juzgamos los estados de conciencia de otras personas por lo que les oímos decir, sus gestos y otros elementos, pero no podemos vivenciarlos ni

asegurar que sean semejantes a los nuestros en situaciones parecidas. A pesar de todo, actuamos en la vida cotidiana como si entendiéramos perfectamente los estados de conciencia ajenos; no dudamos de que las personas que están en nuestro entorno vivencian tales estados ni de que son similares a los nuestros. Comparamos lo que parecen sentir otros seres humanos con lo que hemos sentido nosotros en otros momentos, es decir, recurrimos a la analogía. Esta forma de proceder da buenos resultados; prueba de ello es que nuestras relaciones con los demás suelen ser fluidas. No hay que olvidar, sin embargo, que para tomar conciencia de modo adecuado de los estados mentales de otras personas, es necesario tener en cuenta las circunstancias en las que se encuentran. Algo semejante es posible hacer cuando se trata de animales; pues entre animales humanos y no humanos hay similitudes suficientes como para establecer analogías. También en el caso de los animales hay que esforzarse por conocer sus vidas y sus circunstancias. Es, por tanto, necesario intentar adoptar su punto de vista, es decir, dejar a un lado la visión antropomórfica, abrir la mente y darnos cuenta de que hay otras muchas formas de conciencia diferentes de la nuestra.

Un ejemplo de cómo los animales son capaces de darnos a entender, cuando menos, que desean preservar su vida, lo expresa muy bien la protagonista de la novela *Elizabeth Costello* cuando declara lo siguiente: “Cualquiera que diga que a los animales la vida les importa menos que a nosotros no ha sostenido en sus manos a un animal que lucha por su vida. Todo el ser del animal se vuelca en esa lucha, sin reservas” (Coetzee, 2003: 118).

Otro ejemplo de cómo es posible el entendimiento entre un ser humano y un animal, lo tenemos en la experiencia que narra la primatóloga Jane Goodall sobre su encuentro con un chimpancé llamado David:

Mientras David y yo estábamos allí sentados, divisé en el suelo el fruto rojo ya maduro de una palmera de aceite. Alargué el brazo y se lo ofrecí con la palma de la mano. David me miró y se estiró para cogerlo. Lo dejó caer, pero me cogió suavemente la mano. No fueron necesarias las palabras para comprender su mensaje tranquilizador: no quería el fruto, pero había entendido mi motivación, sabía que mis intenciones eran buenas. Aún hoy recuerdo la suave presión de sus dedos. Nos habíamos comunicado en un lenguaje mucho más antiguo que las palabras, un lenguaje que compartíamos con nuestros antepasados prehistóricos, un lenguaje que unía nuestros respectivos mundos (citado por Riechmann, 2005: 20).

Aunque la relación de Goodall con el chimpancé David no es algo habitual que podamos vivir la mayoría de los humanos, “...experiencias más cotidianas de encuentro con el otro animal –un animal de compañía, un animal doméstico, más raramente un animal salvaje- son familiares para mucha gente. Cualquiera que haya mirado de verdad a los ojos a un perro con quien mantuviese una relación de afecto sabe a lo que me refiero” (Riechmann, 2005: 20).

No obstante, no hay que perder de vista que lograr tal entendimiento con los animales que consideramos cercanos y con los que nos identificamos no es demasiado difícil, pues puede decirse que basta con dejarnos llevar por la empatía que por lo general sentimos hacia ellos. Sin embargo, con otros seres que nos resultan menos cercanos la tarea se complica. Donovan (2006) pone como ejemplo de este último caso las arañas y las serpientes. En este supuesto, la empatía sola no basta, hay que hacer un esfuerzo por “escuchar” a estos animales e incorporar su comunicación a nuestra reacción moral hacia ellos. Por extraños que nos resulten estos seres, somos capaces de comprenderlos, pues su lenguaje no verbal es semejante al nuestro. Así, podemos observar que, como los demás, huyen del dolor y tratan de defender su vida, con lo que nos indican que no desean morir ni ser maltratados.

Todas estas ideas quedan muy claras en una cita de Catharine Mackinnon que reproduce Donovan: “Who asked the animals?... Do animals dissent from human hegemony? I think they often do. They vote with their feet by running away. They bite back, scream in pain, withhold affection, approach warily, fly and swim away” (p. 318).

Por supuesto, continúa Donovan, es posible que nos equivoquemos al interpretar los mensajes que nos mandan los animales, pero eso no es algo que ocurra solo en esta situación, pues toda comunicación es imperfecta, incluida, claro está, la que se da entre seres humanos. Para evitar errores, es necesario mejorar nuestra capacidad de comprensión con la práctica, lo cual implica el desarrollo de actitudes y aptitudes como la apertura, la receptividad, la empatía, la sensibilidad y la imaginación.

3.4.2.2. La importancia de la dimensión política

Según acabamos de ver, la ética del cuidado aplicada a los animales exige de los humanos una respuesta empática hacia estos seres y, cuando no sea posible porque el animal no nos resulta cercano, se exige que se lea su lenguaje corporal, que se lo “escuche”. Sin embargo, esto por sí solo no es suficiente; además es necesario no perder

nunca de vista el contexto político en el cual tienen lugar los hechos. Si se olvida dicho contexto, la ética del cuidado no solo pierde su eficacia, sino que además puede resultar opresiva para las mujeres. Según advierte Curtin (1991), frente a la ética de los derechos, que marca un territorio individual de manera clara, la ética del cuidado puede suponer que en ocasiones los intereses de los otros se pongan por delante de los propios. Poner los intereses ajenos delante de los propios puede dar lugar al abuso, por lo que no es una actitud recomendable en una sociedad cuyas estructuras facilitan la opresión de las mujeres. La exigencia del cuidado debe entenderse como parte de una agenda política radical que permita el desarrollo de contextos en los que el cuidado no resulte abusivo. Se trata, además, de suavizar la distinción público/privado, de manera que el cuidado se extienda a los que están más allá de nuestro círculo de relaciones personales. Si la ética del cuidado no se politiza, advierte Curtin, su alcance será muy escaso o incluso nulo.

Para lograr contextos en los que el cuidado no suponga abuso, María Teresa López de la Vieja (2008) propone, siguiendo a Virginia Held, combinar los principios de cuidado y de justicia: “...sería bastante positivo que las relaciones cercanas [...] se organizaran alguna vez mediante el principio de justicia. Con objeto de evitar abusos o violencia en la esfera privada. De la misma forma, el «cuidado» aportaría a la esfera pública un genuino interés por el bienestar de los ciudadanos” (p. 253).

Por su parte, Donovan (1994, 2006) subraya también la necesidad de politizar la ética del cuidado. Así, afirma que darse cuenta de que un animal sufre o siente angustia o dolor no asegura por sí solo que se actúe de manera ética. La respuesta empática debe complementarse con una perspectiva ética y política, adquirida gracias al entrenamiento y a la educación, que nos permita analizar la situación críticamente para determinar quién es responsable del sufrimiento y cómo podemos aliviarlo de la mejor manera posible. Así pues, el cuidado, para ser efectivo como punto de partida de una ética, debe estar complementado por una visión política exacta y precisa. Pues si, por un lado, es importante basar la ética en la compasión, también lo es la comprensión política de las causas que producen el caso individual ante el que nos encontremos, así como la evaluación de las necesidades del ser que sufre. De este modo, adoptar una perspectiva política no implica limitarse al análisis de las relaciones de poder, sino que supone también tener en cuenta las necesidades del ser que sufre. Para referirse a este último aspecto, Donovan utiliza el concepto de “*attentive love*” (que se podría traducir al castellano como “amor solícito”), que refleja la necesidad de mirar hacia afuera, fuera

del yo –que reduce todo a una falsa unidad-, hacia la “sorprendente variedad del mundo”. Esta habilidad para dirigir la atención es amor y precisamente dicha atención es lo que caracteriza al agente moral activo. El amor solícito supone, entonces, prestar atención a las necesidades ajenas; lo que constituye una actitud que va más allá del mero reconocimiento de los derechos del otro.

Un claro ejemplo de cómo se ha de tener en cuenta el contexto político a la hora de tomar decisiones de carácter moral, lo ofrece Donovan (1994, 2006) cuando se refiere al conocido dilema de Heinz, en el que un hombre llamado Heinz tiene que decidir si debe o no robar un medicamento que no puede adquirir de ninguna otra manera y que es necesario para salvar la vida de su esposa. ¿Debe Heinz cumplir la ley y dejar morir a su esposa o robar el medicamento y salvarle la vida? Desde el punto de vista de la ética kantiana, la respuesta a esta cuestión sería que Heinz debe cumplir la ley y no robar el medicamento. Sin embargo, desde la perspectiva de la ética del cuidado, para decidir si es correcto o no que Heinz robe el medicamento, se ha de considerar el contexto en el que tiene lugar el caso. El resultado es que el robo estaría justificado y constituiría un mal menor, puesto que la principal responsabilidad de Heinz sería salvar a su esposa. Además, habría que tener en cuenta el marco político y económico en el que se inserta el sistema de salud: un sistema en el que los recursos del cuidado de la salud se encuentran en manos privadas y, por lo tanto, no están al alcance de muchas personas. Así pues, en este supuesto, el culpable del robo no sería Heinz, sino el injusto sistema de salud que no le permite acceder a los recursos que necesita para salvar la vida de su esposa.

Este modo de razonamiento moral, en el que el contexto político adquiere una gran relevancia, contrasta fuertemente con el modo de pensar disyuntivo exclusivo que se ha aplicado a otro tipo de dilemas en los que se debe elegir entre la vida de un ser humano y la de un animal. Es necesario, señala Donovan, reorientar nuestro pensamiento sobre las relaciones entre humanos y animales dejando a un lado los planteamientos disyuntivos de este tipo. En el mundo real, afirma, es posible la gran mayoría de las veces salvar ambas vidas (Donovan, 1990). Un ejemplo típico de dilema disyuntivo exclusivo en el que se nos invita a elegir entre un ser humano y otro no humano es el que plantea una situación hipotética en la que es necesario tirar a alguien por la borda de un bote salvavidas que está a punto de hundirse. El bote está ocupado por tres personas y un perro. ¿A quién, entonces, hay que obligarle a abandonar el bote? La respuesta dada desde la teoría de los derechos de los animales es que el perro ha de

ser el sacrificado. Esta es, probablemente, la respuesta que cualquier persona de nuestra cultura consideraría de sentido común. Sin embargo, Jane Goodall y Marc Bekoff (2002) relatan cómo unos escolares a los que se planteó este dilema no quisieron escoger. Los niños intentaron

...encontrar una fórmula para no tener que tirar a nadie por la borda «¿Por qué hay que tirar a alguien por la borda?», preguntaron. Cuando les dijeron que en este experimento imaginario era necesario que eligieran a uno manifestaron su desacuerdo: «No lo haremos». Según ellos esto no era aceptable y aquí se terminaba la historia. Éstas son las personas en cuyas manos nuestro futuro estaría seguro. Algunas ideas sugeridas para poder salvar a los cuatro individuos del barco incluían: que el perro nadara al lado del barco y el resto le alimentara mientras tanto; que se quitaran los zapatos todos y se turnaran para nadar y permanecer dentro del barco alternativamente; que se desprendieran de todo lo innecesario para reducir peso y masa dentro del barco; que cortaran el barco en dos para convertirlo en dos lanchas (p. 94).

Así pues, los niños de primaria a los que se les planteó el dilema se resistieron a resolverlo siguiendo el modo de razonar disyuntivo exclusivo que tan duramente critica Donovan.

El tema de la experimentación con animales suele plantearse en los mismos términos que el dilema del bote salvavidas. Parece irracional anteponer la vida de las ratas de laboratorio a la de los humanos que podrían beneficiarse con el uso de estos animales en la investigación médica. Pero, como explica Slicer (1996), desde la perspectiva de las filósofas ecofeministas que se han preocupado por dicho problema, esta manera de plantear la cuestión es errónea. Es necesario ver este tema de manera holística y contextual. Si nos informamos adecuadamente, averiguaremos que la gran mayoría de los experimentos son inútiles y que se repiten una y otra vez para obtener resultados ya conocidos. Además, veremos que los animales no son un modelo adecuado para el estudio de los humanos, por lo que la extrapolación de resultados de unos a otros puede ser muy peligrosa. Si realmente nos preocupa nuestro bienestar físico y psicológico, entonces lo que debemos hacer es esforzarnos por mejorar las condiciones del aire, el agua y la tierra y por eliminar los elementos químicos tóxicos que contaminan nuestros alimentos.

Aunque Regan y Singer se manifiestan contra la experimentación con animales, continúan en la tradición de la ética basada en principios generales y abstractos que da

lugar al razonamiento disyuntivo exclusivo. Los principios generales, afirma Slicer, no sirven para resolver situaciones contextualizadas y únicas. Los detalles de una situación concreta, que no se consideran importantes desde la tradición de los derechos, pueden ser la clave a la hora de tomar una decisión moral. Además, añade Slicer, la moral basada en principios no deja lugar al afecto.

Por otra parte, como muestra Birke (1994), el utilitarismo con el que Singer pretende defender a los animales es muy criticable, pues supone dar prioridad a los intereses de aquellas personas que se encuentran en situación de superioridad dentro de la sociedad humana. De este modo, no se pone en cuestión el contexto en el cual tiene lugar el uso de animales para la experimentación ni se permite intervenir en la decisión ningún otro elemento más que la razón. El utilitarismo ha guiado, según la autora, la legislación británica sobre la experimentación con animales. Así, las leyes británicas consideran legítimo usar animales en la investigación científica siempre que los beneficios potenciales del estudio compensen sus sufrimientos. Pero, continúa Birke, son evidentemente los humanos los que deciden si los padecimientos de los animales quedan o no compensados por los posibles beneficios, que la mayoría de las veces serán para la especie humana. Si los ratones de laboratorio pudieran tomar parte en estas decisiones, afirma la autora irónicamente, es muy posible que su cálculo de costes y beneficios arrojará un resultado muy diferente al de los humanos y que, por tanto, tuvieran un concepto muy distinto del mayor bien. Sin embargo, en este tipo de elecciones no solo, como es lógico, no intervienen los animales, sino que tampoco participa la gran mayoría de los seres humanos. Casi siempre son hombres blancos procedentes de clases sociales privilegiadas los que realmente tienen el poder de decisión en estas situaciones. De esta manera, la elección de cuál es el mayor bien cuando se trata de planificar una investigación científica en la que se utilizarán animales no se realiza de forma democrática

3.4.2.3. Críticas a la ética del cuidado desde el utilitarismo y la teoría de los derechos

Como se acaba de argumentar, desde el punto de vista de la ética del cuidado, a la hora de reflexionar sobre cuestiones concretas de carácter moral, resulta mucho más fructífero y esclarecedor tener en cuenta las circunstancias en las que se sitúan los problemas morales, que partir de dilemas como el del bote salvavidas o que realizar una ponderación fría y racional de supuestos perjuicios y beneficios. Sin embargo, ha sido

precisamente su capacidad para tener en cuenta el contexto uno de los rasgos de la ética del cuidado que más críticas le ha valido, pues, según se afirma, impide que pueda llegar a ser universal.

Otro argumento que se ha esgrimido en contra de esta ética es que las experiencias de cuidado sobre las que se basa no son generalizables, por lo que su margen de acción parece ceñirse al círculo inmediato de relaciones. Sin embargo, afirma Donovan (2006), la mayoría de las teóricas que apoyan este punto de vista no hablan en ningún momento de dar prioridad a nuestro círculo inmediato, sino que entienden que el cuidado y la compasión se pueden y se deben aplicar de manera universal a todos los seres, sean humanos o animales. Gracias a nuestra imaginación moral, podemos fácilmente extender nuestra atención desde las criaturas que se encuentran en nuestro círculo inmediato de relaciones a aquellas otras que no están presentes. La exigencia del cuidado, asegura Donovan, es fácilmente universalizable, incluso si los detalles individuales de una situación concreta no son extrapolables, puesto que, en todo caso, el círculo inmediato constituye el punto de partida necesario para cumplir tal exigencia: “... knowledge of one’s immediate animal entourage, as well as one’s own experience of suffering, provides a point of reference to which the reactions of remote others may be compared and analogized on the principle of homology” (p. 310). De esta manera, la ética del cuidado se puede extender al tiempo que mantiene su carácter contextual (Curtin, 1991).

Otra crítica que se le ha hecho a la ética del cuidado es que se basa en buena parte en las emociones, en lugar de poner la razón como fundamento principal, lo cual supone, se argumenta nuevamente, que no sea posible la generalización. Según Regan, la extensión de lo particular a lo general en lo que respecta a las experiencias del cuidado y de la compasión solo es posible gracias a la lógica. Sin ella, todos aquellos seres que no sean objeto de cuidado o de compasión permanecen ignorados. Es necesario un esfuerzo racional para ser consciente de que otros seres, aparte de aquellos que por algún motivo sentimos cercanos y nos preocupan, merecen también nuestra atención y nuestra consideración moral. Sin embargo, Donovan (1994) encuentra que este argumento no es suficiente para afirmar que la compasión no es fácilmente universalizable:

It is clear in fact that one can and often does feel sympathy for complete strangers. If I watch on television children starving in Somalia or hear about the brutal rape of women in Bosnia, people I know little about and certainly do not

know personally, I nevertheless *feel* sympathy; I care about their plight and am moved to try to help them. Thus, I contend [...] that sympathy is easily universalized (p. 158).

Por lo tanto, concluye Donovan, en el círculo del cuidado se puede –y se debe- incluir a todo ser vivo con el que podamos comunicarnos cognitivamente y emocionalmente.

Para Kheel (1985), el énfasis que hace la ética del cuidado en la experiencia personal y en el sentimiento no solo no es algo criticable, sino que además podría ser clave a la hora de reformular la visión de la moral que impera en las sociedades patriarcales. La razón y la emoción, afirma Kheel, han de intervenir conjuntamente cuando se trata de tomar decisiones de carácter moral. Pero la razón se separa con mucha facilidad del sentimiento cuando no vemos el impacto moral inmediato de nuestras acciones. Por ejemplo, si no consideramos moralmente incorrecto comer carne, entonces deberíamos visitar una granja industrial o un matadero. Cuando estamos físicamente separados de las consecuencias directas de nuestras decisiones morales, nos privamos de ciertos estímulos sensoriales que serían quizá fundamentales para guiarnos en dichas decisiones. Una de las implicaciones prácticas más importantes de la ética feminista del cuidado es, entonces, que debemos involucrarnos de la manera más directa posible en el conjunto del proceso de nuestras decisiones morales.

Muy relacionada con estos argumentos acerca de la importancia de las emociones, está otra idea novedosa que se deriva de la ética del cuidado, la de que el cuerpo es un elemento esencial del agente moral. Efectivamente, afirmar que el fundamento de la ética no se encuentra de manera exclusiva en la razón no tiene solo la consecuencia de que se reivindique el valor de las emociones a este respecto, sino que supone, además, que se tenga en cuenta el cuerpo, y no solo la mente, como un aspecto fundamental del agente moral. Un claro ejemplo de la relevancia del cuerpo en el ámbito de la conducta moral lo encontramos, como muestra Curtin (1991), en la alimentación. A lo largo de la historia, el tema de la comida no ha sido considerado por los filósofos como una cuestión digna sobre la que reflexionar y escribir, pues se concebía la alimentación como un asunto relacionado solamente con el cuerpo y, por lo tanto, carente de interés. El enfoque feminista es muy diferente en este sentido, pues las mujeres sufren mucho más que los hombres las consecuencias derivadas de las exigencias que se les imponen en relación con su cuerpo en la cultura patriarcal. De ahí que una ética feminista como es la del cuidado deba tener muy presente el cuerpo,

incluirlo como agente moral: “An ecofeminist perspective emphasizes that one’s body is oneself, and that by inflicting violence needlessly, one’s bodily self becomes a context for violence. One becomes violent by taking part in violent food practices. The ontological implication of a feminist ethic of care is that nonhuman animals should no longer count as food” (p. 72).

A pesar de todas estas discusiones entre la ética del cuidado, por un lado, y la utilitarista y la de los derechos, por otro, se da también entre ambas perspectivas cierto reconocimiento mutuo. Desde el ecofeminismo animalista se les reconocen a Singer y a Regan ciertos méritos, el principal de ellos es el de intentar concienciar de la necesidad de que los animales disfruten de consideración moral. Así, Adams (1994) afirma que, aunque estos dos autores apelan solo a la razón para fundamentar su defensa de los animales, tienen el mérito de restaurar lo que ella ha denominado el “referente ausente”. Los animales que nos sirven como medios son entidades desencarnadas, seres que no tocamos ni vemos y con los que solo tenemos una relación instrumental, de medios y fines. Pero al contar lo que ocurre en la realidad con estos animales, al presentar información precisa sobre el modo como se los obliga a vivir, estos filósofos restauran, según Adams, el referente ausente. Además, hablar de derechos de los animales supone reconocerlos en tanto que individuos, lo cual sirve para combatir su instrumentalización.

Por su parte, Singer (1999) entiende que existen otras éticas, aparte del utilitarismo, que son compatibles con la preocupación por los animales en tanto que individuos. Así, afirma, una ética feminista basada en la idea de que es necesario extender nuestra compasión a los demás puede ayudar a sostener la misma causa. Su reconocimiento de la ética del cuidado (o de la preocupación, como la denominan algunas teóricas) queda bastante clara en la siguiente afirmación: “Es hora de pasar del humanismo antropocéntrico a una ética basada en una preocupación amplia y compasiva por el sufrimiento de los otros...” (p. 53).

3.4.2.4. La ética del cuidado en el mundo animal

Para completar este apartado sobre la ética del cuidado, es oportuno hacer referencia a las ideas de Midgley (1991/1993) sobre la posibilidad de que el fundamento del comportamiento moral humano se encuentre en los animales, concretamente en las conductas de cuidado hacia los otros que muestran muchos de ellos. Antes de realizar esta propuesta, Midgley analiza y critica las dos explicaciones del origen de la moral

que más influencia han tenido en el pensamiento occidental. La primera de ellas proviene del pensamiento griego y de Hobbes, la segunda procede del cristianismo.

En cuanto a la explicación hobbesiana de la ética, Midgley la tacha de excesivamente simplista y, como tal, no realista. Desde este punto de vista, la ética se entiende como un mecanismo de prudencia egoísta que pone límites a la competencia entre los individuos. Sin embargo, no hay que olvidar que la gran mayoría de los organismos que pueblan nuestro planeta son vegetales, bacterias, etc., por lo que la posibilidad de una competencia deliberada y hostil en la naturaleza es muy escasa. A esto hay que añadir que, tanto en lo que respecta a seres conscientes como inconscientes, los procesos vitales se apoyan en una gran base de cooperación armoniosa que permite mantener un sistema muy complejo en el que puede tener lugar el extraño fenómeno de la competencia. Por otra parte, la competencia no puede haber sido nunca total, pues si hubiese habido una “guerra de todos contra todos” natural, la biosfera no hubiese podido llegar a formarse. De ahí que la vida consciente que ha surgido en este contexto opere de forma mucho más cooperativa que competitiva. Incluso puede decirse que la cooperación, más que la competencia, proporciona la estructura fundamental de la conducta de los seres sociales. Así pues, la competencia existe, pero es limitada. La idea contraria tiene más que ver, señala Midgley, con cuestiones de ideología política que con una descripción realista de la compleja realidad.

En lo que se refiere a la segunda concepción, la cristiana, la creencia de que solo el ser humano tiene alma ha supuesto la expulsión de los demás animales del ámbito de la moral. Para proteger este límite se han construido y sostenido teorías metafísicas en las que creen tanto personas religiosas como no religiosas. Hasta tal punto se acentúa la separación entre humanos y no humanos, continúa explicando Midgley, que incluso se llegan a sostener relatos de ciencia ficción acerca del origen extraterrestre de ciertos rasgos humanos que nos negamos a reconocer como presentes de algún modo en algunos de los demás animales. En este sentido, la etología cognitiva resulta fundamental, pues ofrece una concepción de los animales bastante más realista y menos mítica. Esta disciplina científica ha mostrado que muchos animales no humanos presentan rasgos como el cuidado parental, la cooperación en la búsqueda de alimentos y las atenciones recíprocas. No se trata, por tanto, de seres individualistas, egoístas y competitivos que han aceptado unirse en sociedad por un motivo de autoprotección, pues, entre otras cosas, estos seres carecen de la capacidad de cálculo egoísta y

prudencial que exigen las teorías del contrato. La disposición natural de estos animales les impulsa más a la cooperación, e incluso al afecto y la confianza mutuos, que a la competencia.

Este afecto –sostiene Midgley- resulta evidente en la inequívoca sensación de desgracia de cualquier animal social, desde un caballo o un perro a un chimpancé, mantenido en aislamiento. Aun cuando a menudo éstos se ignoran mutuamente y en determinadas circunstancias compiten entre sí y se atacan, lo hacen sobre una base más amplia de aceptación amistosa. El cuidado solícito de las crías, que a veces llega a suponer la verdadera renuncia al alimento, está generalizado y a menudo lo comparten otros congéneres auxiliares además de los padres (quizás puede considerarse el núcleo original de la moralidad). Algunos animales, en especial los elefantes, adoptan huérfanos. Es común la defensa de los débiles por los fuertes, y hay numerosos ejemplos confirmados de casos en los que los defensores han entregado su vida. En ocasiones se alimenta a los pájaros viejos y desvalidos y a menudo se observa una ayuda recíproca entre amigos. Actualmente todo esto no es una cuestión folclórica, sino de registros detallados, sistemáticos y bien investigados (1991/1993: 35-6).

Con estas afirmaciones Midgley no solo muestra que es muy posible que el origen de la moral se encuentre en los animales, sino que además vincula dicho origen con el cuidado de las crías. De este modo, la autora pretende dejar claro que no existe una diferencia cualitativa entre los seres humanos y los demás animales, pues considera que un rasgo que se adjudica de manera exclusiva a los humanos, como es la moral, aparece de algún modo en los animales sociales. También ofrece una base bastante sólida para la ética feminista del cuidado, pues se refiere a la actividad del cuidado, y con ello a los sentimientos de afecto, como el germen del comportamiento moral humano.

Según se verá más adelante, muchos otros autores –como Frans de Waal (2005, 2010, 2013), John L. Hill (1996), Marc Bekoff y Jessica Pierce (2009)- sostienen también que el origen de la moral está en los animales sociales. Sin embargo, ninguno de ellos resalta, como sí hace Midgley, la importancia del cuidado de la prole como posible núcleo primitivo de la moralidad.

3.4.3. La naturaleza como cuerpo sagrado

Cambiar nuestro comportamiento hacia los otros seres, humanos o no, y hacia la naturaleza en general no es algo sencillo de lograr. Es necesario en primer lugar transformar nuestra mentalidad; dejar de concebarnos como seres enfrentados a la naturaleza y a los demás animales para entender que los humanos también formamos parte de la naturaleza. En este sentido, el cristianismo o, mejor dicho, las interpretaciones de la Biblia que se han impuesto no han ayudado mucho⁶. Por eso, no es de extrañar que desde el ecofeminismo hayan surgido propuestas de carácter casi religioso con el objetivo de compensar las carencias del cristianismo y de lograr un cambio de actitud hacia la naturaleza y los animales. Se trata de propuestas que se acercan al panteísmo con el fin de hacernos sentir parte de un todo que en ocasiones se califica como sagrado⁷.

Un ejemplo de esta tendencia de pensamiento lo tenemos en Manning (1992), quien, siguiendo a Starhawk⁸, habla de la ética de la magia, que supone reconocer que la tierra es como un cuerpo viviente en el que todo está conectado y cuyas partes, incluidos los animales, son sagradas. Si suponemos que la tierra es un cuerpo vivo, entonces tenemos que reconocer que no hay en ella partes sacrificables. Igual que nunca se nos ocurriría apagar un cigarrillo en un lunar de nuestra espalda que no vemos por considerar esta zona sacrificable, no debemos utilizar una parte del planeta para, por ejemplo, almacenar residuos radiactivos procedentes del uso de energía nuclear. Para tomar conciencia de esto, de que cada parte de nuestro planeta es sagrada, basta con hacer el esfuerzo de relacionarse de manera honesta con el mundo natural. A este respecto, nuestras relaciones con los animales domésticos, tan ricas y complejas, profundizan nuestro sentido de conexión y compromiso con el resto de la biosfera. Si profundizáramos en este modo de relacionarnos con lo que consideramos naturaleza,

⁶ Sobre una interpretación de la Biblia diferente y favorable a la causa animalista, puede verse: Romero (2015).

⁷ Gaard (1993b) se refiere a esta línea de pensamiento como “movimiento de espiritualidad feminista”, cuyos orígenes se encuentran en obras como las de Mary Daly, tituladas *Beyond God the Father* (1973) y *The Church and the Second Sex* (1968). Este movimiento florece en los años setenta y ochenta con los escritos de Starhawk, Carol Christ, Merlin Stone, Charlene Spretnak y Barbar Mor, entre otras. Posteriormente, en los años noventa, la tendencia ha sido la reivindicación de la divinidad (*goddess*). Ciertas pensadoras han encontrado en el ecofeminismo el puente entre la espiritualidad y la teoría política.

⁸ Starhawk, cuyo auténtico nombre es Miriam Simos, es una escritora y activista estadounidense de ideología anarquista que se denomina a sí misma “bruja”. Es conocida como teórica del ecofeminismo y del neopaganismo, así como por su actividad en los movimientos pacifista, feminista y altermundista. Ha publicado numerosos libros sobre estas cuestiones.

seríamos capaces de tomar conciencia de cuál es realmente nuestro lugar en la tierra, lo cual, a su vez, nos llevaría a ver que las actitudes morales más adecuadas hacia la naturaleza y sus criaturas son la humildad y el cuidado. De esta manera, podríamos llegar a modificar nuestros dañinos estilos de vida.

Manning deja bastante clara la idea de que la naturaleza constituye un todo en el que no hay lugar para los dualismos, así como la consecuencia que de esto se deriva, cuando afirma:

There are no transcendent moral principles that should govern our behavior. This implies a dualism that magic rejects. There is no absolute contrast with our finite, no soul to contrast with body, no God to command. We are the sacred body, we shape the consciousness of this body. There are many things that we will not do if we are informed by this vision of our place in the universe, and the state of the body and the damage to its parts will guide our moral actions (p. 122).

Como ejemplo de la actitud de humildad y de cuidado que debemos mantener hacia la naturaleza, Manning se refiere a una experiencia que vivió la familia Goodall. Cuando Jane Goodall estaba realizando una investigación sobre perros salvajes en la llanura africana, se dio cuenta de que la manada que observaba había rechazado una camada de cachorros. La madre de los recién nacidos trató de protegerlos, pero solo consiguió que la manada aceptara a uno de ellos, mientras que el otro quedó abandonado a su suerte. La familia Goodall intervino para rescatar al cachorro, pero en ningún momento se atrevieron a interferir en la manada, pues, según explicaron, no sabían cuál era el motivo del rechazo (es posible que se tratara de evitar la superpoblación) ni cuáles podrían ser los efectos de semejante interferencia, quizá el resultado hubiese sido mucho peor. Finalmente, consiguieron que el cachorro entrara a formar parte de otra manada en la que se lo aceptó sin ningún problema. Esta es precisamente, afirma Manning, la actitud que se debe tener frente a la naturaleza y los animales. Dada nuestra ignorancia del mundo natural, extremadamente complejo, es necesario tratar de limitar nuestras interferencias en él, pues desconocemos cuáles pueden ser las consecuencias de nuestra intervención. Debemos acercarnos a la naturaleza con una actitud de humildad.

Sin manifestar ningún tipo de creencia panteísta ni proponer un respeto sagrado hacia la naturaleza, Linda Vance (1993) deja ver en sus declaraciones la creencia de que

existe una conexión esencial entre la naturaleza y sus criaturas, incluyendo a los seres humanos, que se manifiesta en nosotros como un sentimiento antes que como una convicción racional:

We are not persuaded to be vegetarians only because someone argues that animals have inherent rights too, but also by feeling an intuitive kinship with them, or with the land that has been so cruelly ravaged by grazing [...] Similarly, we do not fight for the preservation and protection of wild rivers just so that present and future generations of affluent tourist can raft them, but also because their wildness resonates so deeply with our own, because we know ourselves what a joy it is to follow one's own course. Identification and empathy may be dismissed by rationalists as sentimental –as feminine- but passionate convictions, beliefs from the heart, can always get us through the hard times when reason and argument fail (1993: 136).

La actitud occidental hacia la naturaleza, muy diferente de la que proponen Manning y Vance, contrasta también con la de algunas culturas indígenas, como la de los indios sioux, que no se sienten enfrentadas a la naturaleza, sino insertas en ella. Se trata, por tanto, de culturas sostenibles. Pero hay que señalar también que la occidental fue una cultura diferente en algunos aspectos en tiempos pasados, anteriores a la modernidad. Según Birke (1986), durante la Edad Media y el Renacimiento, prevalecía una concepción de la tierra como madre que pudo incluso haber supuesto ciertas restricciones de carácter moral:

...the earth was seen as a nurturing mother, sensitive and alive, and capable of responding to human action; moreover, she was the living matrix that gave birth to all living things, including human beings. This belief was, it would seem, widely held during the Medieval and Renaissance periods. One significant consequence of it was that, if humans and all other living things are born from a living, breathing, and sentient earth, how then could tearing that earth apart on any large scale be justified? In some ways, it has been suggested, this belief acted for a time as a moral restraint, limiting such activities as mining for precious metals, on the grounds that it was akin to tearing into the living flesh of Mother Earth. Veins of metal ore were portrayed in some writing of the time as equivalent to the Mother Earth's veins, which she had hidden deep so that her resources could not be exhausted by human greed (p. 112).

Posteriormente, la modernidad supuso pasar de la idea de la Tierra Madre a una concepción mecanicista del universo. Así, como sostiene Vandana Shiva (1988):

La revolución científica de Europa transformó la naturaleza de *terra mater* en una máquina y una fuente de materias primas; con dicha transformación quedaron eliminadas todas las limitaciones éticas y cognoscitivas que impedían violentarla y explotarla. [...] El industrialismo creó un ilimitado apetito por la explotación de recursos, y la ciencia moderna proporcionó la licencia ética y cognoscitiva para que dicha explotación fuera posible, aceptable y deseable (pp. 22-3).

Por un tiempo, esta nueva visión de la naturaleza convivió con otras de carácter orgánico y holístico, representadas, entre otros pensadores, por Giordano Bruno y Tommaso Campanella, pero finalmente terminó por imponerse la concepción mecanicista (Birke, 1986).

3.5. LA TRADICIÓN ÉTICA “MASCULINA” BASADA EN LAS EMOCIONES

Tras haber mostrado las grandes diferencias que se dan, en lo que se refiere a las emociones, entre la ética del cuidado, por un lado, y la ética utilitarista y la de los derechos, por otro, es necesario aclarar que no todas las éticas “masculinas” han despreciado las emociones como fuente legítima de decisión moral. De hecho, existe una tradición filosófica masculina en la que las emociones ocupan un lugar muy destacado en el ámbito de la moral. Así, filósofos como, entre otros, David Hume, Arthur Schopenhauer, Martin Buber, Edmund Husserl y Max Scheler encontraron en la simpatía y la compasión la base de la ética (Donovan, 1994). Algunas de las teorías que se sitúan en esta tradición siguen viendo cierta separación entre razón y emoción, mientras que otras conciben ambas dimensiones como inseparables.

3.5.1. La razón sometida a las emociones

Como se expuso anteriormente, en el racionalismo moderno no se reconocían las emociones como posibles fuentes de conocimiento teórico o práctico; al contrario, se las concebía como un obstáculo para el conocimiento racional y objetivo, por eso se entendía que era necesario controlarlas. Desde el empirismo que representa David Hume, sin embargo, las emociones adquieren una gran importancia, pues se consideran la base de la moral:

Nada es más corriente en la filosofía, e incluso en la vida cotidiana, que el que, al hablar del combate entre pasión y razón, se otorgue ventaja a esta última, afirmando que los hombres son virtuosos únicamente en cuanto que se conforman a los dictados de la razón. Toda criatura racional, se dice, está obligada a regular sus acciones mediante la razón. [...] La mayor parte de la filosofía moral, sea antigua o moderna, parece basarse en este modo de pensar; no hay tampoco campo más amplio, tanto para argumentos metafísicos como para declaraciones populares, que esta supuesta primacía de la razón sobre la pasión. La eternidad, invariabilidad y origen divino de la primera han sido presentadas para hacerla más ventajosa, mientras que se ha insistido fuertemente en la ceguera, inconstancia y falsedad de la segunda. A fin de mostrar la falacia de toda esta filosofía, intentaré mostrar, *primero*: que la razón no puede ser nunca motivo de una acción de la voluntad; *segundo*: que la razón no puede oponerse nunca a la pasión en lo concerniente a la dirección de la voluntad (TNH, 413) [pp. 558-9].

Unas líneas más adelante, Hume formula su conocida sentencia: “La razón es, y solo debe ser, esclava de las pasiones, y no puede pretender otro oficio que el de servir las y obedecerlas” (415) [p. 561].

Si partimos de la idea, que Hume dice más adelante haber demostrado, de que la razón no tiene influencia en las pasiones y en las acciones, entonces “... es inútil pretender que la moralidad pueda descubrirse sobre la sola base de una deducción racional. Un principio activo no puede estar nunca basado en otro inactivo, y si la razón es en sí misma inactiva, deberá permanecer así en todas sus formas y apariencias, ya se ejerza en asuntos naturales o morales...” (457) [p.619] Nuestras pasiones, voliciones y acciones, continúa argumentando el filósofo, no se pueden considerar ni verdaderas ni falsas, conformes o contrarias a la razón.

Las acciones pueden ser laudables o censurables, pero no razonables o irrazonables [...] El mérito y el demérito de las acciones contradice frecuentemente, y a veces domina a nuestras inclinaciones naturales. Pero la razón no tiene esa influencia. Luego las distinciones morales no son producto de la razón. La razón es totalmente inactiva, por lo que nunca puede ser origen de un principio tan activo como lo es la conciencia o sentimiento de lo moral (458) [p. 620].

Así pues, la virtud y el vicio se encuentran vinculados no a la razón, sino a los sentimientos, concretamente a los sentimientos de placer y de malestar. “Nada puede ser –sostiene Hume- más real o tocarnos más de cerca que nuestros propios sentimientos de placer y malestar, y si éstos son favorables a la virtud y desfavorables al vicio, no cabe exigir más a la hora de regular nuestra conducta y comportamiento” (469) [p. 633]. Continuando con esta argumentación, el filósofo afirma un poco más adelante que “...dado que el vicio y la virtud no pueden ser descubiertos simplemente por la razón o comparación de ideas, sólo mediante alguna impresión o sentimiento que produzcan en nosotros podremos señalar la diferencia entre ambos [...] La moralidad es, pues, más propiamente sentida que juzgada...” (470) [p. 635] Los sentimientos de moralidad son naturales en el ser humano: “Estos sentimientos se hallan arraigados de tal forma en nuestra constitución y carácter que resulta imposible extirparlos y destruirlos, a menos que la mente humana esté completamente trastornada por enfermedad o locura” (474) [p. 640].

Otro filósofo conocido por basar la ética en las emociones y no en la razón es Arthur Schopenhauer, que encuentra en la compasión el fundamento de la conducta moral. Según afirma en su obra *Los dos problemas fundamentales de la ética* (*Die beiden Grundprobleme der Ethik*, 1841), la compasión es un sentimiento que se da en todo ser humano en mayor o menor medida y que es la base de las que él denomina “virtudes cardinales”, que son la justicia y la caridad. En sus especulaciones sobre la moral, Schopenhauer se aleja del racionalismo kantiano, ya que Kant piensa en el fondo que “...la esencia interna y eterna del hombre consistiría en la Razón” (132) [p. 159]. Para Schopenhauer esta es, por el contrario, una cualidad secundaria del ser humano que pertenece al fenómeno, pues su esencia única y verdadera no es otra que la voluntad.

Como seres movidos por la voluntad, gran parte de las acciones de los humanos están motivadas por el egoísmo, que es el impulso a la existencia y al bienestar que se alberga en todo animal. El hombre es capaz de someter el egoísmo a la dirección de la razón, de manera que puede perseguir sus objetivos planificadamente. En este sentido, el egoísmo se denomina interés y es una cualidad exclusiva del ser humano. Precisamente, este rasgo humano constituye el motivo de la mayor parte de las acciones correctas, pues estas se realizan pensando sobre todo en la legalidad y el buen nombre, por lo que en realidad no son verdaderamente morales, sino egoístas. Sin embargo, Schopenhauer reconoce que “...hay acciones de caridad desinteresada y de justicia totalmente voluntaria [...] Hay, de hecho, gente verdaderamente honrada; igual que hay

también realmente tréboles de cuatro hojas” (191) [pp. 216-7]. La cuestión es, entonces, qué mueve al ser humano a comportarse de esa manera, es decir, cuál es el fundamento de la acción moral. Tal modo de actuar es posible, según el filósofo, gracias a la compasión, que es un fenómeno extraño y cotidiano de indudable existencia (pues es un hecho innegable de la conciencia, está en la naturaleza humana) en virtud del cual somos capaces de compartir el dolor ajeno. Así pues, la compasión supone que yo participe del sufrimiento del otro, “...que sienta su dolor como en otro caso sólo siento el mío y que, por lo tanto, quiera inmediatamente su placer como en otro caso sólo el mío. Mas eso requiere que de alguna manera esté *identificado con él*, es decir, que aquella total *diferencia* entre mí y todos los demás, en la que precisamente se basa el egoísmo, sea suprimida al menos en un cierto grado” (208) [pp. 232-3].

Para apoyar sus argumentaciones, Schopenhauer ofrece una serie de corroboraciones empíricas, algunas de las cuales se basan en experiencias cotidianas que cualquier persona puede tener:

Nada indigna tan hondamente nuestro sentimiento moral como la crueldad [...]

La razón de esto es que la crueldad es directamente lo contrario de la compasión. Cuando nos enteramos de un hecho muy cruel [...] nos conmovemos de espanto y exclamamos: *¿Cómo es posible hacer algo así?* ¿Cuál es el sentido de esta frase? [...] El sentido de aquella pregunta es, con toda certeza, únicamente éste: *¿Cómo es posible carecer completamente de compasión?* Así que es la máxima falta de compasión lo que imprime a un hecho el sello de la más honda reprobación y repugnancia morales. Por consiguiente, la compasión es el verdadero móvil moral (232-3) [pp. 256-7].

Aparte de señalar, como se acaba de ver, que la compasión es un hecho innegable de la naturaleza humana, Schopenhauer ofrece una explicación más elaborada y de carácter metafísico para dar cuenta de este sentimiento. Todos los seres, afirma el filósofo, tienen como única y misma esencia la voluntad. La multiplicidad es algo que se da en el ámbito fenoménico, el único al que nuestra facultad de conocer tiene acceso, lo que trae como consecuencia que nos veamos diferentes de los demás y actuemos de forma egoísta. Así, nuestra facultad de conocer nos hace vernos separados de los otros. Pero existe también otro tipo de conocimiento superior y de carácter intuitivo del que surge la compasión, y que nos hace reconocer en los otros la misma esencia que se alberga en nosotros mismos. Por eso, explica Schopenhauer, el hombre moralmente

bueno, aunque carezca de conocimientos filosóficos, muestra con su actuar compasivo “la más alta sabiduría; y avergüenza al más genial y docto, si éste demuestra con sus actos que aquella gran verdad ha permanecido ajena a su corazón” (270) [p. 294].

La idea de que la esencia del ser humano es la voluntad y no la razón permite al filósofo incluir sin dificultad a los animales no humanos dentro del ámbito de la moral. A este respecto, Schopenhauer critica una cuestión de la filosofía kantiana que le indigna: la afirmación de que, a diferencia de los seres humanos, los animales sí pueden ser tratados como medios y no tienen por qué ser tratados como fines en sí mismos. Esta idea deja ver, afirma, que en el fondo la moral kantiana no es solo teológica, sino además bíblica, pues no tiene ninguna consideración con los seres irracionales. Schopenhauer califica la afirmación de que los animales pueden ser tratados como medios de barbarie, pues, señala, al fin y al cabo, lo que nos asemeja a los animales es mucho más importante que lo que nos separa: todos tenemos como única y auténtica esencia la voluntad.

Algo parecido expresa la protagonista de la novela de Coetzee *Elizabeth Costello* (2003) cuando declara:

... no hay límites a la medida en que podemos ponernos en la piel de otro ser. La imaginación compasiva no tiene topes. Si quieren pruebas, piensen en lo siguiente. Hace años escribí un libro titulado *La casa de Eccles Street*. Para escribir aquel libro tuve que llegar a ponerme en la piel de Marion Bloom [...] Marion Bloom *nunca ha existido*. Si puedo ponerme en el lugar de un ser que no ha existido nunca, también puedo ponerme en el lugar de un murciélago, de un chimpancé o de una ostra. De cualquier ser con el que comparta el sustrato de la vida (p. 87).

El filósofo español Jorge Riechmann (2005) reitera esta idea cuando, al señalar que ponernos en el lugar del otro constituye el presupuesto de la vida moral, afirma:

Meternos en la piel de otro puede ser tan difícil cuando esa piel es la lampiña piel humana, que cuando se trata de una peluda piel animal. La dificultad es de grado y no de cualidad. De entrada, no se ve por qué la facultad de empatía tendría que encontrar diferentes obstáculos en la línea que divide a las especies que en las múltiples barreras culturales que nos separan de otros seres humanos [...] Los obstáculos pueden ser *mayores*, pero no veo por qué habrían de ser *de diferente naturaleza* (p. 243).

Aunque, en principio, no parece que Riechmann se apoye, como sí hace Schopenhauer, en la metafísica para defender su teoría ética, sí manifiesta algunas creencias semejantes a las de este filósofo cuando se refiere a la necesidad de que los humanos nos abramos al encuentro con los animales:

La ampliación de nuestra conciencia moral, el cambio y profundización de nuestros valores, consiste sobre todo en *lograr que nos afecten circunstancias que hoy por hoy nos dejan indiferentes*: se trata de un proceso de apertura del sujeto. En cierto modo lo que está en juego es *aumentar nuestra vulnerabilidad*. Dejarnos herir por lo que hoy apenas nos afecta. Abrirnos, en definitiva, al dolor del otro (p. 249).

Para abrirnos al dolor ajeno, ya se trate de seres humanos o de animales, es necesario que, al menos hasta cierto punto, sintamos que formamos parte de un todo común con esos seres. Esto es precisamente lo que trataba de hacernos ver Schopenhauer cuando afirmaba que todos los seres formamos parte de una única esencia, la voluntad.

Otro filósofo español que, como Schopenhauer, defiende una ética basada en la compasión y que, como Riechmann, se preocupa no solo por el sufrimiento de los animales, sino también por el destino de nuestro planeta en general, es Jesús Mosterín. Según este filósofo, las teorías desarrolladas por los kantianos, los liberales, los marxistas y filósofos actuales como Rawls y Habermas solo permiten dar respuesta a los conflictos morales que ocurren entre seres humanos y no toman en consideración los intereses de los animales y de la naturaleza en su conjunto. Un primer paso para superar el antropocentrismo es, entonces, ejercer una ética de la compasión en la que se consideren los efectos de nuestras acciones no solo en otras personas, sino también en los animales. En este punto Mosterín se aproxima a Schopenhauer, pero, al tener además en cuenta la situación actual de nuestro planeta, da un paso más y postula un nuevo nivel de conciencia moral, el “nivel ecoético”. Así pues, el primer escalón de una ética no antropocéntrica es la ética de la compasión, pero es necesario, dadas las circunstancias del medioambiente, superar este escalón para aproximarnos al nivel ecoético de la conciencia moral. Alcanzamos este nivel cuando nos damos cuenta de que cada ser humano, cada animal y, en fin, cada ser vivo, por insignificante que nos pueda parecer, forma parte de la biota, que es la parte viva de la biosfera, constituida por el conjunto de todas las células vivas. Así pues, todo organismo vivo de cualquier clase, en tanto que constituido por células, forma parte de la biota. Al tomar conciencia

de este hecho somos capaces de identificarnos con la biosfera y de sentir cualquier amenaza a esta como un asunto que nos afecta.

Ésta es la base psicológica de este nuevo nivel de conciencia moral, que va más allá de la mera ética de la compasión. La reflexión ecoética despierta en nosotros un nuevo sentido de nuestro posible papel como guardianes de la biosfera. Una vez que nos hemos empapado bien del conocimiento de que somos parte de la biosfera, incluso de que somos en cierto modo la conciencia de la biosfera, estamos dispuestos a asumir nuestras responsabilidades y a considerar que los problemas de la biosfera son nuestros problemas (Mosterín, 1998: 202-3).

Finalmente, no se puede dejar de mencionar que, desde posturas científicas que se alejan de cualquier punto de partida metafísico y se basan en datos empíricos, también encontramos declaraciones acerca de la prioridad de las emociones en el ámbito de la conducta moral. Así, el primatólogo Frans de Waal (2005) sostiene:

La toma de decisiones morales se rige por emociones. Activa partes del cerebro que se remontan a la transición de los reptiles de sangre fría a los amables, cariñosos y solícitos mamíferos que somos. Estamos equipados con una brújula interna que nos dice cómo deberíamos tratar a los otros. A menudo las racionalizaciones vienen después, cuando ya hemos llevado a cabo las reacciones prefijadas de nuestra especie. Puede que la racionalización sea una manera de justificar nuestras acciones ante los otros... (p. 195).

Esta aseveración, reconoce De Waal, puede resultar chocante para un kantiano, pero es coherente con la convicción de Charles Darwin de que la ética procede de los instintos sociales. Este enfoque del origen de la ética, que el primatólogo denomina “de abajo arriba”, “Se opone a la idea de que la equidad fue una noción introducida por hombres sabios (padres fundadores, revolucionarios, filósofos) tras toda una vida de ponderar lo correcto, lo incorrecto y nuestro lugar en el cosmos” (p. 215). La tendencia a la ayuda mutua que se da en muchos animales confirma empíricamente –junto con otras conductas animales- esta conclusión. Así pues, en lo que respecta a la ética existe una clara continuidad entre la historia natural y la historia social.

3.5.2. Las emociones como forma de conocimiento y como fundamento de los derechos

A pesar de que las ideas de Hume y Schopenhauer sobre el fundamento de la moral son originales en el sentido de que se separan de las creencias que parecen haberse impuesto en el pensamiento occidental, no dejan de reflejar al mismo tiempo cierta dicotomía entre razón y emoción. Hay, sin embargo, otros filósofos que ofrecen una visión menos dualista según la cual la compasión guarda una estrecha relación con lo intelectual. Un claro ejemplo lo tenemos, como muestra Donovan (1994), en Max Scheler, quien eleva la simpatía a una forma de conocimiento y la propone como alternativa epistemológica a la objetivación propia del método científico cartesiano. Scheler llegó incluso a fundar una escuela fenomenológica de ciencias sociales basada en el método de la “simpatía psicológica”, por el cual el investigador trataba de construir imaginativamente la realidad del sujeto, en vez de objetivarlo para convertirlo en datos que debían ajustarse al paradigma matemático.

Para Scheler, los humanos debían desarrollar sus capacidades intelectuales de simpatía con el fin de lograr descifrar el lenguaje simbólico de la naturaleza y, de ese modo, entender realmente la vida natural, incluyendo a los animales. Así pues, según el filósofo, tanto los animales como las otras formas que adopta la naturaleza tienen un “lenguaje” que es accesible a los humanos siempre y cuando atiendan a él y no lo anulen con las pretensiones racionalistas de la ciencia moderna. Se trata, por tanto, de un estilo epistemológico, que puede denominarse “comprensión simpática”, capaz de revelar realidades diferentes, realidades que no se ven ni se comprenden desde el método científico cartesiano. Solo gracias a la comprensión simpática será posible conocer la vida orgánica tal como es y no como algo traducido a objetos manipulables para los humanos (Donovan, 1994).

En concordancia con estas ideas, Scheler (1927) afirma:

La idea exclusivista del «solo dominar» el hombre sobre la naturaleza [...] tiene, pues, que ser quebrantada en principio con vistas al porvenir. Tenemos [...] que limitar la consideración «científica» *mecánico*-formal de ella, tan altamente necesaria para la técnica y la industria, a la actividad profesional, «artificial», del físico, el químico, etc. La educación del hombre (incluyendo la de su corazón) ha de preceder a toda actitud «científico-profesional» frente a la naturaleza como un adversario que dominar. Por tanto, tenemos que volver a desarrollar –pedagógicamente- justo en primer término la unificación afectiva

vital-cósmica y despertarla de nuevo del sueño en que está en el hombre occidental de la sociedad de espíritu capitalista (...) Hay que sacudir resuelta y totalmente el enorme error de creer que toda unificación afectiva vital cósmica se reduzca a una proyección afectiva de específicos sentimientos humanos «dentro» del animal, de la planta, de lo inorgánico, es decir, a mero «antropomorfismo», es decir, en principio a una *ilusión* acerca de la realidad. Antes bien, es el hombre, en cuanto «microcosmos», un ente que, pues, lleva en sí realidades de todas las especies esenciales del ser, él mismo es cosmomórfico, y en cuanto ente cosmomórfico, posee también fuentes de conocimiento para todo lo que contiene la esencia del cosmos (p. 139).

Como muestra Donovan (1994), es posible nombrar a otros filósofos que, al igual que Scheler, señalan que la simpatía requiere también de lo intelectual. Así, Philip Mercer afirmaba que la simpatía incluye “un elemento cognitivo”. H. B. Acton sostenía que dicha emoción es una forma de racionalidad, un ejercicio de la imaginación que requiere autoconciencia y capacidad para establecer comparaciones, y no un sentimiento animal y primitivo. También Edmund Husserl, en su exploración fenomenológica de la empatía, la identifica con un ejercicio de la imaginación que exige juicio y evaluación.

En la misma línea que estos pensadores, el teórico del derecho Kelch (1999) se muestra convencido de que las emociones no solo son moralmente relevantes como móviles de acción, sino que además constituyen ayudas instrumentales esenciales en el proceso de razonamiento. Son ellas las que nos mueven a actuar en interés de aquellos a los que valoramos, sean seres humanos o animales. También nos ayudan a prestar atención a las cosas que son de valor para nosotros y nos guían a la hora de obtener el conocimiento y la información necesarios para llevar a cabo acciones morales. Así pues, contrariamente a lo que se suele opinar, insiste Kelch, las emociones nos ayudan en la investigación racional, ya que nos proporcionan el interés en una materia a la cual aplicamos el pensamiento racional. Además, nos guían en el proceso de investigación, ya que nos llevan en determinadas direcciones. Sin ellas, la investigación racional sería realmente difícil.

Hasta tal punto, afirma Kelch, están las emociones vinculadas a lo racional que, a la hora de determinar qué entidades, humanas o no, han de tener derechos, habría que contar con la compasión. En general, en el ámbito de la teoría del derecho, se reconoce que los derechos se basan en aspectos muy diversos (moral, político, social y cultural), pero entre tal diversidad no suelen incluirse las emociones. Esto constituye un

importante error para Kelch, quien afirma: “Emotions, being essential aspects of our nature and of our moral lives, are of relevance in determining who should be rightholders. If applied to the issue of granting rights to animals, our sense of compassion should count as a reason for granting rights to animals” (p. 1).

Shapiro (1994) se refiere también a la importancia de ciertas experiencias emocionales como origen de una actitud ética determinada, una actitud que se sostiene al mismo tiempo en argumentos racionales. Según explica, algunas personas que se han dedicado al activismo en favor de los animales recuerdan determinadas vivencias infantiles que resultaron ser fundamentales cuando, siendo ya adultos, decidieron convertirse en activistas. Por ejemplo, el activista Manny Bernstein recuerda al pastor alemán que le lamía la cara cuando se caía de su triciclo, así como la tristeza que sentía cuando miraba a un gorila encerrado en una jaula del zoológico de su ciudad. La activista Helen Jones, fundadora de la International Society for Animal Rights, tomó conciencia del sufrimiento animal cuando, a los ocho años, visitó un zoológico. Al entrar pudo ver a un conejo blanco aterrizado dentro de una jaula en la que se encontraba una serpiente, que, de forma inmediata, empezó a devorar a su presa.

Para Shapiro, se trata de momentos emocionales más que intelectuales. Sin embargo, dada la relación y la continuidad entre lo emotivo y lo racional, tales momentos se convierten en la base de posteriores intereses que se podrán defender desde lo intelectual: “They are moments of the heart, not of the brain. The caring attitude is not itself a philosophical position, although it is the experiential bedrock for any philosophy that is more than sterile intellectual discourse” (p. 131). De este modo, Shapiro parece confirmar la idea de Kelch según la cual las emociones guían nuestro intelecto, nos señalan lo que nos interesa y nos ayudan en nuestra investigación racional.

Después de exponer el punto de vista de todos estos pensadores, parece claro que realmente ha existido una tradición filosófica masculina que ha basado la ética en las emociones y que se ha prolongado hasta nuestros días. En la actualidad, algunos filósofos varones coinciden en este sentido con la teoría feminista del cuidado, como muestra, por ejemplo, el mismo Shapiro. Así pues, según afirma Donovan (1994), la teoría de la simpatía procedente del pasado se ve ahora reforzada por la teoría feminista del cuidado, que se basa en la práctica del cuidado y en la epistemología del amor solícito. Esta perspectiva ética permite no perder de vista ni el contexto político ni el

caso individual. Al contrario de lo que ocurre con el racionalismo kantiano, se tiene en cuenta tanto lo personal como lo político:

...people exercising attentive love *see* the tree; but they also see the logging industry. They see the downed cow in the slaughterhouse pen; but they also see the farming and dairy industry. They see the Silver Spring monkey; but they also see the drug corporations and university collaboration.

A political analysis is thus essential –particularly for formulating an effective and appropriate ethical response. But the motivation for that response remains the primary experience of sympathy (p. 165).

3.6. MÁS ALLÁ DE LA COMPASIÓN: LA INCANSABLE BÚSQUEDA DE LA JUSTICIA

Como se ha visto hasta el momento, algunas teóricas ecofeministas que defienden la ética del cuidado rechazan la ética basada en principios y con aspiraciones universalistas. Además encuentran que el concepto de derecho, aun siendo útil en determinadas ocasiones, es muy criticable, pues lo asocian con la jerarquía, el dominio y el individualismo. No obstante, es posible encontrar también una postura diferente capaz de conciliar la ética del cuidado con la defensa del concepto de derecho e incluso con la ética de principios. Tal es el caso de Alicia Puleo, que se define a sí misma como “ecofeminista ilustrada”.

El ecofeminismo ilustrado, afirma Puleo (2008), no renuncia al universalismo ilustrado, pues tal renuncia encierra importantes peligros para las mujeres. Entre las características fundamentales de esta propuesta ética se encuentran: “Reivindicar la igualdad y la autonomía de las mujeres [...] Fomentar la universalización de los valores de la ética del cuidado hacia los humanos y la Naturaleza [...] Afirmar la unidad y continuidad de la Naturaleza desde el conocimiento evolucionista y el sentimiento de compasión” (p. 42). Sin embargo, para Puleo, valorar la empatía y el cuidado no impide que se deba seguir contando con la ética de los principios y con el concepto de derecho.

Si, desde un feminismo ecologista, no queremos que la crítica al androcentrismo desemboque en un inmovilismo a la postre conformista [...] debemos evitar una postura eliminacionista en la que la ética del cuidado sustituya por completo a la de los principios, calificada de «masculina». Evidentemente, hemos de superar la devaluación de actitudes como la empatía y la compasión que tradicionalmente la filosofía occidental ha tendido a desalojar de la ética. Pero ello no debe conducirnos a ese callejón sin salida que es la renuncia a hablar de principios, normas y derechos (2000: 356).

Por otra parte, Puleo nos advierte de algo esencial en relación a la ética del cuidado: para universalizar dicha ética “...ésta ha de predicarse fundamentalmente a los varones puesto que de otra manera reforzaría los inmemoriales hábitos de sacrificio femeninos. Cabe agregar, además, que es indudable que la adopción de las virtudes del cuidado por parte del genérico masculino les otorgará el prestigio de su estatus”. Así pues, “La ética del cuidado ha de ser inculcada –en particular, aunque no exclusivamente, a los varones- como una forma de relacionarse con la Naturaleza distinta, más rica y moralmente superior a la del dominio” (2008: 55). Para lograr esto, continúa explicando Puleo, son necesarias políticas y regulaciones legales que no pueden apoyarse solo en una ética contextual, sino que requieren de principios, normas y derechos.

Una opinión semejante manifiesta Martha C. Nussbaum (2006) cuando, al exponer su conocido enfoque de las capacidades, afirma que los animales no deben ser meros objetos de compasión, sino agentes y sujetos respecto de los cuales existen obligaciones de justicia directas. El enfoque de las capacidades parte de la creencia de que todos los seres, humanos y no humanos, tienen unas potencialidades que han de poder desarrollarse, lo que supone la exigencia moral de que no se obstaculice el florecimiento de ningún ser. Esta teoría, según la filósofa, supone la superación de las carencias propias tanto del contractualismo como del utilitarismo.

Nussbaum señala que las teorías del contrato social kantianas tienen serias limitaciones, lo que se hace aún más patente cuando tratamos de incluir a los animales en el campo de la moral y la justicia. La idea de la racionalidad como base de la dignidad y la creencia de que los principios políticos han de proceder de un contrato entre iguales llevan a la conclusión de que no existen obligaciones de justicia hacia los animales. De este modo, John Rawls, que se sitúa en la línea kantiana, los excluye de la justicia con el argumento de que el contrato social no puede ser ratificado por quienes no tienen criterio para distinguir lo que es justo de lo que no lo es. Esto no impide que tengamos obligaciones indirectas hacia los animales, como afirma Kant, o que les debamos compasión, según argumenta Rawls.

Frente al contractualismo, el utilitarismo separa la pregunta sobre quiénes formulan los principios de la justicia que regirán la vida social, de la cuestión acerca de para quiénes se formulan tales principios. Esto hace posible incluir a los animales no humanos dentro del ámbito de la justicia, pues que ellos no puedan negociar los

principios del contrato no impide que se tengan en cuenta sus intereses en dicha negociación. No obstante, también el utilitarismo tiene un importante defecto, que es el de no ser capaz de garantizar que ningún individuo pueda ser utilizado como mero instrumento para los fines de otros. Esta filosofía no tiene modo de rechazar en términos de justicia el sufrimiento de un individuo si se considera que el balance final es positivo para la mayoría.

Es necesario, entonces, apelar a un punto de vista que supere tanto la estrechez del concepto de justicia del contractualismo, como la falta de garantías de respeto al valor y la dignidad de cada individuo propia del utilitarismo. Según Nussbaum, el enfoque de las capacidades cumple estos requisitos. En su forma actual, aclara la autora, este enfoque no se refiere al problema de la justicia respecto de los animales, pero es posible extenderlo hasta incluirlos:

The capabilities approach provides better theoretical guidance than do other approaches to the question of animal entitlements. Because it is capable of recognizing a wide range of types of animal dignity, and of corresponding needs for flourishing, and because it is attentive to the variety of activities and goals that creatures of many types pursue, the approach is capable of yielding norms of interspecies justice that are subtle and yet demanding, involving fundamental entitlements for creatures of different types. The approach will have to be transformed and extended in order to meet the challenge (2006: 327).

Para comprender mejor en qué consiste este punto de vista, es conveniente referirnos a la definición que de él nos ofrece Riechmann (2005):

El enfoque de las capacidades humanas parte de aquello que la gente es potencialmente capaz de hacer y de ser, de acuerdo con una idea intuitiva de la vida que corresponde a la dignidad y el florecimiento del ser humano. Las capacidades en cuestión deberían procurarse, como objetivo ético-político, para todas y cada una de las personas, tratando a cada persona como un fin en sí mismo (y no de manera instrumental), respetando su *dignidad*. Un ordenamiento político justo ha de brindar a sus ciudadanos cierto nivel básico de capacidades, sin imponer por ello (de forma paternalista) modos específicos de funcionamiento humano (pp. 88-9).

Más adelante, y siguiendo nuevamente las ideas de Nussbaum, el filósofo español declara que es importante

...darse cuenta de que el potente ideal ético del florecimiento individual, concebido como desarrollo de las capacidades centrales del ser humano, *se apoya en categorías generales que no están restringidas al ámbito humano*. En efecto: todos los seres vivos (o al menos todos los vertebrados) son seres individuales, dotados de conjuntos específicos de capacidades, que pueden ejercitarse y llevarse a cumplimiento si los contextos son adecuados; para todos ellos podemos concebir ese deseable estado de florecimiento (cumplimiento, autorrealización, vida buena) (p. 90).

La pretensión de Nussbaum (2006) de extender este enfoque de los seres humanos al resto de los animales supone el rechazo rotundo de la idea de Kant de que un animal, en tanto que carece de racionalidad práctica, no tiene valor intrínseco. Kant y Rawls, observa la autora, fallan al no contemplar al animal como un agente y un sujeto, como un ser que es un fin en sí mismo. El enfoque de las capacidades, por el contrario, concibe a los animales no humanos como agentes que persiguen su florecimiento.

El origen de este punto de vista está en Aristóteles y en Marx, para quienes supone una gran pérdida e, incluso, una tragedia que un ser humano con potencialidades para el ejercicio de funciones consideradas buenas e importantes nunca llegue a desarrollarlas. Esta misma actitud frente a las potencialidades humanas puede tenerse respecto de las capacidades de los demás animales. Las ideas que subyacen a esta actitud son muy diferentes de las que se encuentran en la base de la ética kantiana. Para Kant, solo la humanidad y la racionalidad son dignas de admiración y de respeto, el resto de la naturaleza no es más que un conjunto de medios. Desde el enfoque de las capacidades, por el contrario, se considera que hay algo admirable y sorprendente en todas las formas de vida compleja que encontramos en la naturaleza. Aristóteles, afirma Nussbaum, invitaba a sus alumnos a contemplar a los animales con curiosidad y admiración, no con desdén. No obstante, el enfoque de las capacidades va más allá de la sola admiración al incluir la preocupación ética por que las funciones de la vida no se vean frustradas, por que la dignidad de los organismos no se viole y se impida su florecimiento. Así pues, el maravillarse ante la complejidad de la vida implica la creencia de que es bueno para todo organismo complejo persistir en su ser y florecer, desarrollar sus potencialidades. Esta idea, a su vez, se encuentra vinculada con el juicio ético de que es inmoral obstaculizar el florecimiento de un ser por la intención dañina de otro.

Por todo esto, continúa Nussbaum, el enfoque de las capacidades supera tanto las carencias del contractualismo, como las del utilitarismo. Al partir de la admiración hacia los organismos vivos complejos y del consiguiente deseo de su florecimiento, nos permite hablar de obligaciones de justicia directas hacia los animales no humanos. Trata, de este modo, a los seres no humanos como sujetos y como agentes, no como meros objetos de compasión. La justicia debe garantizar una vida digna, la posibilidad de florecer, a los diferentes seres. A diferencia del utilitarismo, el enfoque de las capacidades tiene en cuenta la vida en toda su complejidad, no solo el dolor y el placer. Además, respeta a cada criatura individual, su modo de vida específico y los fines que le son propios, rechazando la posibilidad de que algún ser pueda ser utilizado como medio para los fines de otros o de la sociedad en su conjunto.

Como ejemplo de estas explicaciones, cabe citar a Marc Bekoff y Ned Hettinger (1994), quienes ofrecen la siguiente contestación, en la que de alguna manera parece subyacer el enfoque de las capacidades, a aquellos que sostienen que en no pocas ocasiones es preferible para un animal salvaje permanecer en un zoológico antes que llevar una vida salvaje:

For example, with rare exceptions the life of a tiger is not improved by putting it in a zoo. Although its food will be provided, hunting has played a large role in the evolution of tigers and is essential to a tiger's way of life. Movement also will be severely restricted, and for animals that typically roam in search of food and shelter, captivity produces an impoverished existence. Furthermore, it is not at all clear that captive animals live longer than their wild counterparts (p. 221).

Aunque el enfoque de las capacidades parece ser muy eficaz para defender la inclusión de los animales en el círculo de la moral y la justicia, ha recibido fuertes críticas por parte de una filósofa, Ursula Wolf, que persigue el mismo objetivo. Wolf (2012) entiende que no es necesario partir de la admiración hacia los organismos complejos para considerar inmoral que se obstaculice su desarrollo. Si bien esta filósofa coincide con Nussbaum en que es imprescindible superar el utilitarismo para garantizar que no se sacrifique a ningún individuo por el bien de la mayoría, muestra su desacuerdo con ella al afirmar que partir de la admiración supone basarse en un principio metafísico. Una teoría ética que aspire a ser compartida por el mayor número de personas posible no puede apoyarse en posiciones de valor no demostradas. No obstante, hay que reconocer que el enfoque que mejor garantiza el respeto de los

intereses de cada individuo es la teoría de los derechos morales, que parte del concepto del “valor inherente” de cada ser, lo cual no deja de ser una fundamentación metafísica. Es, entonces, necesario hallar una base diferente sobre la que apoyar los derechos morales. Esta base la encuentra Wolf en el bienestar subjetivo, en la aspiración de cada individuo a una vida buena, a la felicidad. Como reconoce la autora, el bienestar es también un valor; pero se trata de un valor subjetivo, no de un valor religioso o metafísico. La experiencia nos muestra que todos los seres evitan el sufrimiento y buscan el bienestar. De este modo, la aspiración al bienestar, ya sea una aspiración consciente (como es el caso de la mayoría de los seres humanos) o meramente fáctica (como ocurre con los animales), constituye un presupuesto esencial para la comprensión de nosotros mismos y de los demás animales. Poner trabas a tal aspiración es, por tanto, un acto contrario a la moral, ya se haga con un ser humano o con cualquier otro animal.

Para finalizar, es oportuno volver al ejemplo del tigre mencionado anteriormente para alcanzar una conclusión no solo sobre los animales, sino también sobre el medioambiente. No debemos olvidar que nuestra responsabilidad respecto de los animales salvajes no se limita solo a no mantenerlos en cautividad, pues, como bien señala Nussbaum (2006), incluso cuando están en su hábitat natural no dejamos de tener un importante compromiso con ellos: “Animals in the «wild» appear to go their way unaffected by human beings. But of course that can hardly be so in many cases in today’s world. Human beings pervasively affect the habitats of animals, determining opportunities for nutrition, free movement, and other aspects of flourishing” (p. 374). Por este motivo, para garantizar una vida plena a los animales salvajes, es imprescindible respetar su hábitat, lo que nos implica en un compromiso con el medio ambiente en su conjunto: “Animals «in the wild» are entitled to an environment that is the sort in which they characteristically flourish: so protecting this capability also means protecting animal environments” (p. 397).

3.7. RECAPITULACIÓN

Entre los dualismos que caracterizan el pensamiento occidental se encuentra el que separa la razón de la emoción. Esta dicotomía está en la base de la concepción de la ética y de la moral que se ha impuesto en nuestra cultura y que supone la sobrevaloración de la racionalidad en detrimento de las emociones. La acción moral, se argumenta, debe partir del pensamiento racional, puesto que los sentimientos no

constituyen un fundamento legítimo para dicha acción. Por otra parte, este dualismo guarda una estrecha relación con el de hombre/mujer, de tal manera que la racionalidad se asocia a lo masculino mientras que las emociones se vinculan con lo femenino.

La racionalidad como fundamento auténtico y legítimo de la moral es una premisa de la ética kantiana que comparten dos de los teóricos animalistas más conocidos e influyentes: Peter Singer y Tom Regan. En sus escritos pueden encontrarse diversas declaraciones acerca de la necesidad de defender esta causa partiendo siempre y en todo momento de la razón y dejando a un lado las emociones. Este tipo de afirmaciones le han valido a Singer y a Regan duras críticas por parte de un sector del feminismo, concretamente y sobre todo del ecofeminismo animalista (Josephine Donovan, Mari Kheel, Deane Curtin, Lori Gruen y Deborah Slicer, entre otras), aunque también de algunos teóricos varones (como Thomas G. Kelch y Brian Luke) que encuentran en las emociones un fundamento legítimo para la toma de decisiones morales. Así, se les reprocha a estos dos filósofos que la exaltación de la razón es un rasgo de la sociedad patriarcal que se encuentra precisamente en la base de la falta de consideración moral hacia los animales. Se argumenta, asimismo, que las emociones son una parte esencial de nuestra vida, por lo que no es posible dejarlas de lado a la hora de tomar una decisión moral. Algunas críticas señalan también que la insistencia en el valor exclusivo de la razón en el ámbito de la moral constituye una forma de control social y político (Brian Luke, Stephanie Lahar). Incluso se les reprocha que hablen del sufrimiento animal de una manera excesivamente teórica (Cathryn Bailey).

En general, las teóricas feministas que no comparten las ideas de Singer y de Regan critican también el concepto de derecho (Susanne Kappeler, Lynda Birke, Carol Adams, Val Plumwood, Deane Curtin, etc.), pues consideran que está esencialmente vinculado al individualismo, la racionalidad y la igualdad. Frente a tales nociones reivindican las de relacionalidad, continuidad razón-emoción y reconocimiento de las diferencias. Desde este punto de vista, se entiende que el concepto de derecho lleva consigo una jerarquía en cuya cúspide se encuentran aquellos privilegiados (hombres de raza blanca) que deciden quiénes tienen derechos y quiénes no. Defender tal concepto supone así no cuestionar esta jerarquía. No obstante, otras teóricas feministas –así como algunos teóricos varones– que defienden el papel de las emociones en la moral, consideran que la noción de derecho es fundamental para proteger a los animales. Tal es el caso de Alicia Puleo, que se define a sí misma como “ecofeminista ilustrada”. Por su parte, el teórico del derecho Thomas G. Kelch sostiene que no es posible dejar de lado

el concepto de derecho y argumenta, asimismo, que dicho concepto no está tan separado de las emociones como se pretende hacer creer.

Como alternativa a la ética basada en la razón y en el concepto de derecho, algunas teóricas feministas proponen la ética del cuidado, supuestamente más afín a las experiencias que suelen vivir las mujeres y, por lo tanto, más propiamente “femenina”. Se trata de una ética en la que las emociones (especialmente la compasión) cobran una gran importancia y en la que el contexto en el cual se deben tomar las decisiones morales adquiere una mayor relevancia que los supuestos principios universales de justicia. De este modo, la ética del cuidado hace hincapié en el aspecto relacional del ser humano antes que en el individuo y sus derechos. Aplicada a los animales, da lugar a lo que Donovan denomina la “teoría feminista del cuidado de los animales”, que aparece a partir de los años noventa del siglo XX como alternativa a las teorías de Singer y de Regan. Desde esta teoría se propone responder de manera empática al sufrimiento de los animales, acomodar dentro de lo posible sus intereses y los nuestros e, incluso, se habla de la necesidad de “dialogar” con ellos. Esta última propuesta significa que se ha de atender a lo que los animales expresan con su voz y con su cuerpo, es decir, hay que “escucharlos” con el objeto de averiguar cuáles son sus necesidades y sus preferencias.

Por otra parte, las defensoras de la ética del cuidado sostienen que, para que sea efectiva, debe estar politizada. Esto supone que debemos tener siempre en cuenta cuál es el marco político en el que tiene lugar un hecho, puesto que, en muchas ocasiones, la responsabilidad principal del sufrimiento de innumerables seres –humanos y no humanos- hay que buscarla en las estructuras sociales, políticas y económicas. Además de realizar un análisis político que nos permita hallar las causas del sufrimiento, es esencial atender a las necesidades del ser que sufre. A esta actitud, que supone mirar más allá de nuestro propio yo para ser capaces de percibir las necesidades ajenas, Donovan la denomina “amor solícito”. Asimismo, la ética del cuidado ha de trascender el ámbito privado para empezar a ocupar también su lugar en el espacio público; solo así será realmente efectiva y no resultará opresiva para las mujeres.

Desde el utilitarismo y la teoría de los derechos, se ha criticado que seguir una ética basada en las emociones como es la del cuidado implica actuar tomando solo en consideración el círculo más próximo de relaciones personales. Sin embargo, sus defensoras sostienen que la compasión es fácilmente universalizable, lo que supone que nuestra acción moral no tome en cuenta solo a los más próximos. Por otra parte, al hacer

análisis políticos críticos de los contextos en los que tienen lugar los hechos, se logra una perspectiva que nos hace trascender el ámbito de relaciones más inmediato.

También en el mundo animal se encuentran con frecuencia conductas de cuidado, lo que, según Mary Midgley, demuestra que la moral tiene su origen en los animales, no en un contrato social imaginario ni en un supuesto toque divino que tenemos los seres humanos y que nos hace únicos y superiores. En relación, precisamente, con la religión, desde el ecofeminismo han surgido propuestas de carácter espiritual que podríamos calificar como panteístas. Con este tipo de propuestas se pretende lograr el respeto por la naturaleza y sus animales que religiones como la cristiana no han tenido interés en conseguir.

Sería injusto, sin embargo, centrarse en la teoría del cuidado como si fuese la única que ha tenido en cuenta las emociones como fuente legítima de decisión moral. Hay que reconocer que existe una larga tradición ética “masculina” basada en las emociones a la que pertenecen filósofos tan importantes e influyentes como David Hume y Arthur Schopenhauer. Para el primero, la razón tiene un papel secundario respecto de las emociones, que son las que realmente dirigen nuestras decisiones morales. Schopenhauer, por su parte, elabora una teoría metafísica en la que la simpatía es clave. De esta propuesta metafísica se deriva la convicción de que la base de la moral se encuentra en la compasión antes que en principios racionales y universales. No obstante, estos dos filósofos no dejan de sostener de alguna manera la dicotomía razón/emoción. Otros pensadores, por el contrario, han mostrado su convencimiento de que razón y emoción están tan vinculadas que no es posible establecer tal dualismo, entre ellas existe una influencia y una dependencia mutuas que hacen que ambas sean fundamentales en la vida moral (Max Scheler, Kenneth Shapiro, Thomas G. Kelch).

Finalmente, conviene reiterar que algunas teóricas defensoras de los animales no renuncian a usar los conceptos de derecho y de justicia al tiempo que sostienen una teoría ética en la que la compasión tiene cabida. Así, Alicia Puleo habla de un ecofeminismo ilustrado en el que se defienden la empatía y el cuidado junto con el concepto de derecho y la ética de los principios. Martha Nussbaum parte de su enfoque de las capacidades para mostrar que los animales no son meros objetos de compasión, sino agentes y sujetos respecto de los que existen obligaciones de justicia directas. La admiración que nos produce la complejidad de los seres vivos nos conduce a creer que lo bueno para todo organismo complejo es persistir en su ser y florecer, es decir, desarrollar sus capacidades. Obstaculizar tal proceso aparece entonces como

moralmente reprochable. Para Ursula Wolf, este enfoque supone partir de una posición de valor no demostrable, por lo que no es del todo válido. Esta filósofa se esfuerza por fundamentar los derechos morales de los animales sin tener que apoyarse en ningún momento en premisas de carácter metafísico o religioso. Encuentra tal fundamento en el bienestar subjetivo, en la aspiración de cada individuo a una vida buena. Dicha aspiración constituye un presupuesto esencial para la comprensión de nosotros mismos y de los demás animales; ponerle trabas es un acto contrario a la moral.

CAPÍTULO 4

CONCIENCIA FEMINISTA Y CONCIENCIA ANIMALISTA: ANTECEDENTES HISTÓRICOS Y ACTUALIDAD

Después de todo lo expuesto acerca de cómo se ha vinculado lo femenino a la animalidad con el fin de minusvalorarlo, no debe resultar extraño que tantas mujeres feministas hayan rechazado tal comparación y hayan resaltado las diferencias esenciales entre humanos y animales para asegurar su lugar junto a los hombres en la dicotomía humano/animal. Sin embargo, otras defensoras del feminismo entienden que un mismo principio subyace a todo tipo de dominio, recaiga este sobre seres humanos que se encuentran en inferioridad de condiciones o sobre animales. Por este motivo, rechazan la dicotomía humano/animal (que conciben como inseparable del dualismo hombre/mujer) y combinan el feminismo con la causa animalista.

Las primeras manifestaciones de este tipo de pensamiento las encontramos en la Inglaterra de finales del XIX, momento en el que algunas sufragistas inglesas lucharon contra la experimentación con animales. Aunque el movimiento contra la vivisección decayó con el cambio de siglo, en la década de los años setenta del siglo XX, coincidiendo con la segunda ola feminista, volvió a plantearse la cuestión del vínculo entre la dominación de las mujeres y la de los animales. El contexto en el que resurge la cuestión es muy diferente al que enmarcó los acontecimientos del siglo XIX. Ahora la amenaza de la destrucción de nuestro propio hábitat constituye un problema urgente al que hay que enfrentarse. Nuevamente, se asocia la agresión hacia la naturaleza y los animales, así como hacia otros seres humanos en situación de debilidad, con el dominio patriarcal. De ahí que las reivindicaciones procedan en gran parte del ecofeminismo. Aunque los análisis que realizan las feministas actuales son mucho más finos y profundos que los propios de sus antecesoras, no deja de haber un elemento común esencial, que no es otro que el rechazo de que sea la ley del más fuerte la que rija la sociedad humana.

4.1. LA ANTIVIVISECCIÓN COMO CAUSA “FEMENINA” A FINALES DEL SIGLO XIX EN INGLATERRA Y ESTADOS UNIDOS

Como se acaba de señalar, durante las últimas décadas del siglo XIX, coincidiendo con el nacimiento de la fisiología como ciencia y con el desarrollo de la medicina

experimental, surgió en Inglaterra y en Estados Unidos un movimiento en contra de la vivisección que estuvo protagonizado, ante todo, por mujeres, muchas de ellas feministas. El enfoque experimental propio de la nueva ciencia fue imponiéndose sobre los métodos observacionales, que se vieron reducidos a un estatus subordinado. Para los nuevos científicos del momento, la fisiología experimental era una disciplina incuestionablemente masculina. Así parecía ser también para todas aquellas feministas que luchaban contra la crueldad en los laboratorios. El vínculo que estas activistas establecieron entre crueldad y “ciencia masculina” nos da la clave para comprender la alianza entre la lucha por la emancipación de las mujeres y la búsqueda de un trato más humano hacia los animales (Rose, 1995).

No obstante, las relaciones entre el movimiento feminista y el antiviviseccionista fueron muy complejas, como se verá a continuación, pues algunas de las militantes implicadas en ambas causas defendieron ciertas ideas que las llevaron a enfrentarse con aquellas activistas feministas que luchaban por lograr la mayor igualdad posible con los varones. Entre las primeras se encontraba Frances Power Cobbe, cuyas convicciones acerca del papel que debía tener la mujer en la sociedad se aproximaban en ocasiones a las ideas más convencionales. Algo semejante cabe decir sobre sus interesantes aportaciones en lo referente a la lucha contra la experimentación con animales, que oscilan entre la modernidad y la tradición.

4.1.1. Antiviviseccionistas y feministas: una alianza compleja

De los dos países a los que nos hemos referido más arriba como los que tuvieron importantes movimientos antiviviseccionistas, fue en la Inglaterra victoriana donde esta causa estuvo más vinculada al feminismo. Una de las activistas más destacada fue Frances Power Cobbe, que vivió entre 1822 y 1904. Como feminista, defendía la igualdad política y legal entre hombres y mujeres, preocupándose especialmente por la igualdad de derechos económicos. Como periodista, escribió numerosos artículos acerca de la desigualdad legal entre mujer y varón, sobre el maltrato de los maridos hacia sus esposas y sobre mujer y religión. No obstante esta búsqueda de igualdad entre ambos sexos, Cobbe creía al mismo tiempo en la existencia de importantes diferencias entre ellos. Así, veía a la mujer naturalmente más compasiva, apta para el cuidado y pura que el hombre. Exaltaba tales virtudes y deseaba que se eliminaran las trabas legales, sociales y económicas que sufrían las mujeres para que estas pudieran acometer una

reforma moral de la sociedad. Estas ideas influyeron también en los escritos de Cobbe contra la vivisección, que vio como causa propia de mujeres, en tanto que moralmente superiores a los hombres. A partir de 1870 y hasta su muerte, Cobbe centró sus energías en la lucha contra esta práctica, lo que la llevó a escribir más de trescientos libros, artículos y panfletos sobre el tema y a fundar dos organizaciones antiviviseccionistas que fueron muy importantes en Inglaterra: la *Society for the Protection of Animals Liable to Vivisection*, más conocida como *Victoria Street Society* (fundada en 1875) y la *British Union for the Abolition of Vivisection* (fundada en 1898) (Hamilton, 2004b).

Aunque Cobbe fue una activista antiviviseccionista y feminista muy destacada en la Inglaterra del momento, hubo otras figuras importantes que sostuvieron también ambas reivindicaciones. Otro ejemplo lo tenemos en la novelista Mona Caird, quien, como feminista, abogaba por una mayor educación para las mujeres y más oportunidades de trabajo. Como activista antiviviseccionista, Caird escribió muchos artículos acerca de la experimentación con animales y fue la presidenta de la *Independent Anti-Vivisection League*. Otra figura destacable que combinó ambas causas fue Anna Kingsford. Sin embargo, como iremos viendo, estas dos luchas no fueron siempre fácilmente compatibles, pues, en ocasiones, la defensa de los animales chocaba con reivindicaciones feministas tan básicas como el acceso de las mujeres a una educación superior (Hamilton, 2004b).

Dejando de lado por un momento las relaciones entre el feminismo y el combate contra la experimentación con animales, lo que sí resulta evidente es que en las asociaciones antiviviseccionistas era mucho mayor el número de mujeres que de hombres. Así, en la Inglaterra victoriana se concibió el movimiento antiviviseccionista como una causa femenina y se asoció con la supuesta mayor sensibilidad de las mujeres, así como con su presunta mayor cercanía a la naturaleza. De este modo, se recurrió a las conocidas dicotomías sentimiento/razón y ciencia; y naturaleza/cultura para dar cuenta de la gran implicación femenina en dicha causa. Pero estos dualismos se encuentran, a su vez, relacionados con el de privado/público, que jugó también un importante papel en la cuestión que estamos tratando. A partir de la Revolución Industrial, con la separación física entre trabajo y hogar, la mujer quedó asimilada a la esfera doméstica y, por tanto, al cuidado de la familia. Sin embargo, en la Inglaterra victoriana, no solo el cuidado y la dedicación a la familia formaban parte de las obligaciones de las mujeres de clase media y alta, sino también la filantropía, entendiéndose por esta, además de la caridad, la reforma moral. Pero, para muchas de estas filántropas, la preocupación por los demás no

debía pararse en los límites de la especie, por lo que el bienestar animal se convirtió para ellas en una parte de su misión civilizadora. Las mujeres tenían una responsabilidad semejante a la maternidad con todos aquellos seres incapaces de ayudarse a sí mismos, como era el caso de los animales, los niños e incluso las mujeres “perdidas” (Elston, 1987).

Hasta aquí, el interés de las mujeres por la causa antiviviseccionista no parece aportar ninguna novedad respecto del papel tradicional femenino. Sin embargo, la misión de llevar a cabo una reforma moral de la sociedad suponía, según Cobbe, la necesidad de aumentar la capacidad de intervención de las mujeres en la esfera pública. Si las mujeres no lograban esto, seguirían existiendo las leyes inmorales promovidas por los hombres que permitían la crueldad, la injusticia y el vicio, y degradaban a las mujeres y la sociedad. Esta mayor intervención de las mujeres en el ámbito público no estaba, opinaba Cobbe, en contradicción con el cuidado del hogar, sino que era un medio necesario para garantizarlo. De este modo, para la autora, las mujeres tenían obligaciones con sus familias, pero también con el conjunto de la sociedad. Pero para que pudieran cumplir mejor con sus deberes, era necesario que se hicieran reformas legales, relativas a la educación, a la economía (sobre todo en lo que respecta a los derechos de herencia) y al matrimonio, entre otras cosas. De esta forma, se conseguirían mujeres más virtuosas y, con ello, hombres más virtuosos. Por tanto, Cobbe no hablaba de derechos individuales de las mujeres para lograr su emancipación y la igualdad con los varones, sino que abogaba por reformas legales que facilitaran la misión de las mujeres como reformadoras morales de la sociedad. Hasta tal punto era así, que la autora sostenía que si la emancipación de las mujeres las iba a convertir en seres tan crueles y viciosos como los hombres, mejor era que no se diera nunca tal liberación. La crueldad era para Cobbe el peor de los vicios, algo nunca justificable por buenas que fueran las consecuencias que de ella se derivasen. Los humanos, afirmaba, tienen obligaciones con todos los seres capaces de sufrir. Por este motivo, la autora rechazaba rotundamente la práctica de la vivisección, por más avances científicos que pudiera traer (Elston, 1987).

Tanto el modo de actuar de Cobbe como sus ideas contrastan con lo que algunas revistas antiviviseccionistas de la época aconsejaban a las mujeres. La revista *Home Chronicler*, por ejemplo, incitaba a sus lectoras a ejercer su influencia moral en el hogar y en el círculo social inmediato. Sin embargo, la idea de la misión doméstica de las mujeres que tenía Cobbe, como ya se ha mencionado, iba más allá de esta discreta

actividad que recomendaba la revista (Hamilton, 2004a). Era necesario que creciera su influencia pública para poder trabajar por la civilización de la sociedad. En un artículo escrito por ella para la revista *Contemporary Review*, reclama la especial aptitud de las mujeres para hablar en contra de la vivisección, cosa que ella hace de modo público y no discretamente en su ámbito social inmediato. Así, afirma Cobbe: “I claim as a woman [...] to have the better right to be heard in such a cause than a man or even a priest. If my sex has a «mission» of any kind, it is surely to soften this hard old world such men (priests included) have left it” (Cobbe, 1895: 259). De este modo, una idea tradicional acerca del papel de la mujer en la sociedad, como es la que mantenía Cobbe, adquiriría cierta ambigüedad y se asociaba con un feminismo que venía a coincidir en parte con las argumentaciones de quienes se oponían a una mayor intervención de las mujeres en el espacio público (Elston, 1987).

Pero no se trata solo, para Cobbe y otras antiviviseccionistas del momento, de que las mujeres sean más aptas para hablar de este problema por su misión de lograr un progreso moral para la sociedad, sino que también se plantea la afinidad que existe entre mujeres y animales frente al enemigo común de la ciencia materialista, que busca el conocimiento más por su satisfacción propia que por una preocupación compasiva hacia los demás (Hamilton, 2004a). Las mujeres tenían, para Cobbe, importantes motivos para preocuparse por el avance de la medicina, y no solo como guardianas de la familia, sino también por su especial vulnerabilidad frente a los médicos. Así, la autora se pregunta cómo es posible esperar de los actuales estudiantes de medicina, que contemplan y practican un acto tan brutal como es la vivisección, que sean en el futuro médicos delicados y cuidadosos con sus pacientes femeninas. En este sentido, el de la ginecología fue uno de los campos de la medicina sobre los que hubo mayor controversia a finales del siglo XIX. El tema más polémico fue concretamente el referido a la extirpación de ovarios, que dividió a médicos y legos en los años setenta y ochenta. Muchas activistas antiviviseccionistas veían en esta operación, realizada según ellas con demasiada frecuencia y no siempre debidamente justificada, el modo de destruir la esencia femenina e invitaban a las mujeres a identificarse con los animales en tanto que potenciales víctimas de la medicina materialista masculina (Elston, 1987). Cobbe también concebía la vivisección de animales como una amenaza para las mujeres y otros seres humanos oprimidos que se encontraban a expensas de una ciencia que no reconocía límites en la búsqueda de conocimiento: “If it be proper to torture a hundred affectionate dogs or intelligent chimpanzees to settle some curious problem about their

brains, will they advocate doing the same to a score of Bosjesmen, to the idiots in our asylums, to criminals, to infants, to women?" (Cobbe, 1875a: 104). En el mismo sentido, la autora se refirió en 1887 al tratamiento que se daba a las pacientes del hospital para enfermas mentales de la Salpêtrière, en París, y declaró en la revista *Zoophilist*: "Besides the horrors [in laboratories] do we not see everyday no less disgusting experiments practised on the lunatics and hysterical patients in the Salpêtrière?" (citado por Elston, 1987: 281). De este modo, según denunciaba Cobbe, el fin principal de la medicina, la curación de los enfermos, se estaba viendo desplazado por el objetivo de la investigación, lo cual estaba implicando, además de la práctica de la vivisección, el uso de pacientes como objeto de estudio. Todo ello mostraba la dureza de corazón de la que eran capaces los médicos que se dejaban arrastrar por la nueva ciencia médica materialista (Cobbe, 1881). El temor de que al uso de animales en la experimentación le siguiera el de seres humanos, sobre todo de los más débiles, entre los que se incluía a las mujeres, era uno de los argumentos que esgrimían los militantes contra la vivisección. Algunos testimonios, aparte de los que ofrece la propia Cobbe, muestran que no se trataba de un temor infundado. En 1904 Stephen Paget, presidente de la *Research Defence Society*, en uno de sus escritos en los que abogaba por la vivisección, se refería a la gran utilidad derivada de la inoculación del cólera a los presos de la cárcel de la ciudad india de Gaya. Este es uno de los ejemplos de los experimentos que se realizaban en ocasiones con los habitantes de los países sometidos bajo el Imperio británico. Cabe destacar también que en una conferencia organizada por la *Humanitarian League* (organización que luchaba contra la crueldad hacia los animales) en 1895, se habló de la necesidad de establecer un control público, es decir, no profesional, sobre los hospitales con el fin de asegurar un trato humano para los internos más pobres y de prevenir que se experimentase con los pacientes (Kean, 1995).

Otra muestra de la preocupación de muchas mujeres antiviviseccionistas por lo que consideraban abusos de quienes ejercían la medicina, la tenemos en la fuerte vinculación que existió entre este movimiento y las campañas en contra de las *Contagious Diseases Acts* (conocidas como *C.D. Acts*), que estuvieron vigentes entre las décadas de los sesenta y ochenta del siglo XIX. Según esta regulación, las mujeres sospechosas de ser prostitutas debían ser inspeccionadas obligatoriamente por un médico y, en caso de ser portadoras de alguna enfermedad venérea contagiosa, debían permanecer en un hospital hasta su curación. De este modo, opinaban algunas mujeres de la época, estas leyes rompían el vínculo entre pecado y enfermedad, permitiendo a

los hombres un comportamiento vicioso del que salían impunes, mientras que muchas mujeres debían soportar la degradación moral que la medicina imponía sobre ellas con los exámenes y el reclutamiento obligatorio. La vivisección, por otro lado, era el arma con la que la nueva ciencia médica materialista eliminaba de la fisiología los vínculos entre salud física y rectitud moral. La enfermedad quedaba reducida con la medicina materialista a un encuentro casual entre gérmenes. La consecuencia era que la salud, y no la virtud, se convertía en el bien supremo y la enfermedad en el peor mal. Por este motivo, no es extraño que la campaña contra las *C.D. Acts* se terminara transformando en la década de los ochenta en parte de una campaña más amplia por la pureza sexual, en la que se reclamaba que hubiese la misma exigencia de castidad para mujeres y para hombres. Cobbe estuvo también implicada en este movimiento y se esforzó por establecer una fuerte asociación entre los que consideraba los dos grandes vicios: la crueldad y la sensualidad (Elston, 1987).

En este sentido, Cobbe denunció la inmoralidad de algunos médicos que no solo luchaban por eliminar los límites legales impuestos sobre la práctica de la vivisección, sino que además recomendaban a sus jóvenes pacientes varones “pecar” para mejorar su salud (1882c). De este modo, mujeres y animales terminaron siendo considerados por las activistas contra la vivisección y contra las *C.D. Acts* como víctimas del monstruo sexualmente depravado, el vivisector. Una de las manifestaciones más evidentes de este monstruo fue *Jack el Destripador*, cuyos asesinatos en serie de mujeres, ocurridos en Whitechapel en 1888, dieron lugar a una gran preocupación acerca del peligro de una desenfrenada sexualidad masculina. Por otro lado, como se sabe, se sospechaba que este asesino era médico. Cobbe sugirió que la búsqueda del asesino quedase en manos de detectives mujeres, cuyo genio sería mejor para esta tarea que el método tradicional de los policías varones y propuso también que se usaran sabuesos. Así, afirmó: “Should it so fall out that the demon of Whitechapel prove really to be ...a physiologist delirious with cruelty, and should the hounds the mean of his capture, poetic justice will be complete” (citado por Elston, 1987: 281).

Como se ha dicho anteriormente, Cobbe tenía gran confianza en la capacidad de las mujeres para empatizar con los seres que sufren, tanto humanos como animales. Por esta razón, confiaba en que las estudiantes de medicina rechazarían la medicina masculina y materialista y se unirían a la lucha por la abolición de la vivisección. Cobbe, como feminista, había defendido el acceso de las mujeres a la educación superior durante los años sesenta y setenta. Sin embargo, cuando se consiguió esta

reivindicación, resultó que muchas profesoras y estudiantes de medicina también practicaban la vivisección. El motivo de este hecho era que las mujeres se estaban socializando en los valores de la medicina experimental. En otros casos, como los de Elizabeth Blackwell y Anna Kingsford, mujeres con formación médica, sí se cumplieron las esperanzas de Cobbe. Kingsford empezó sus estudios de medicina para adquirir mayores conocimientos acerca de la vivisección y lograr así argumentos más sólidos en contra de esta práctica. En cuanto a Blackwell, creía que las mujeres médicas tenían una misión especial, muy diferente de la de los hombres. La medicina debía consistir, en el caso de las mujeres, en el ejercicio de una “maternidad espiritual”. Pero muchas profesoras de medicina no compartían estas ideas y preferían para ellas y para sus alumnas tener en la profesión el mismo lugar que los hombres, antes que un lugar especial. Así, la primera decana de la *London School of Medicine for Women*, Elizabeth Garret Anderson, se refirió a la necesidad de que hombres y mujeres recibiesen la misma formación, criticando al mismo tiempo el activismo contra la experimentación con animales (Elston, 1987).

Fue en la polémica sobre esta cuestión a la que nos estamos refiriendo cuando se puso de manifiesto una de las mayores tensiones entre el movimiento antiviviseccionista y el feminista. Cobbe se horrorizó cuando supo que en la Universidad de Cambridge las estudiantes mujeres asistían a clases de fisiología. En las revistas antiviviseccionistas se decía que estas clases endurecían a las mujeres, como ya habían hecho con los varones, arrebatándoles las capacidades femeninas que les permitían empatizar con los animales que sufren. Como muchas otras compañeras feministas de Cobbe, Emily Davies, líder del movimiento por una educación superior para las mujeres, fue incapaz de comprender la postura de Cobbe al respecto, su idea de que no era adecuado que las estudiantes de medicina asistieran a las clases de fisiología. Este desencuentro de opiniones les costó a ambas su amistad (Hamilton, 2004b). A pesar de todo, Cobbe criticó duramente a los médicos varones por haberse opuesto al acceso de las mujeres a la educación superior, así como a su entrada en la profesión médica. Preferían, afirmaba la autora, mantenerlas en la mal pagada profesión de enfermera, para la cual parecían, según ellos, especialmente cualificadas (Cobbe, 1881).

Si la vivisección suponía depravación para un hombre, para una mujer los efectos podrían ser muchos peores, pues podía corromper su natural sensibilidad y compasión. Así pues, a partir de los ochenta, las mujeres contaminadas por esta práctica cruel se convirtieron en el blanco de las críticas antiviviseccionistas. La activista Marie

Louise de la Ramee, más conocida como Ouida, declaraba, en un panfleto de 1893 titulado *The New Priesthood*, que las mujeres científicas eran aún más crueles que sus compañeros varones, pues estas observaban y causaban el sufrimiento de los animales de laboratorio con el ansia propia del neófito por lo desconocido (Hamilton, 2004b).

Frente a las ideas de Cobbe y de Blackwell, algunas feministas reclamaban el derecho de las mujeres a tener acceso a idénticas oportunidades que los hombres, incluida la misma formación, aunque ello implicara participar en la realización de vivisecciones. Sin embargo, la presencia de mujeres en las clases universitarias en las que se llevaba a cabo esta práctica, no siempre supuso un embrutecimiento de las estudiantes, como había temido Cobbe. Un ejemplo lo tenemos en el caso de Louisa Lind-af-Hageby y Leisa Schartau, quienes ingresaron en 1902 en la *London School of Medicine for Women* con el fin de asistir a las clases de fisiología para observar las prácticas que allí se realizaban y reunir sólidos argumentos para combatir la vivisección. Escribieron un diario con sus observaciones que posteriormente fue publicado como libro con el título *The Shambles of Science*. En dicho libro aparecía un capítulo titulado “Fun” en el que se describía la vivisección sin anestesia realizada a un pequeño terrier marrón que, además, presentaba señales de haber sido ya utilizado en otro experimento. De este modo, se hacía patente que se había quebrantado la *Cruelty to Animals Act* de 1876 de dos maneras: en primer lugar, el perro había sido utilizado en más de un experimento y, en segundo lugar, había sido viviseccionado sin anestesia. El profesor que llevó a cabo aquella vivisección como muestra para sus alumnos, el profesor William Bayliss, denunció por difamación al responsable de la publicación del libro, Stephen Coleridge, secretario honorífico de la *Nacional Anti-Vivisection Society*. Aunque Bayliss ganó el juicio, al menos este sirvió para sacar a la luz los abusos cometidos por los fisiólogos hacia los animales. Hubo un debate público sobre el tema, incluso los periódicos estaban divididos respecto del veredicto. Así, el *Times* apoyaba la decisión del tribunal, mientras que el *Daily News* defendía a la *Nacional Anti-Vivisection Society* y consiguió recaudar dinero para costear los gastos del juicio. Posteriormente llevó a cabo una colecta, con el mismo éxito, para erigir una estatua al Perro Marrón. Esta se colocó en lo alto de una fuente pública de Battersea, Londres, en 1906. Sin embargo, fue objeto de constantes agresiones por parte de los estudiantes de medicina, quienes se enfrentaban continuamente por este motivo con los jóvenes trabajadores de la zona. Finalmente, en 1910, las autoridades locales de Battersea decidieron derribarla para evitar los disturbios, lo cual dio lugar a una marcha de

protesta a la que acudieron más de tres mil personas. Años después, en 1985, la *National Anti-Vivisection Society* levantó una nueva estatua del Perro Marrón en Battersea (Hamilton, 2004a)⁹.

En los años ochenta los antiviviseccionistas habían empezado ya a mostrar ciertos temores respecto de la cambiante posición de las mujeres en la sociedad, puesto que dicha transformación podría dar lugar a que las estudiantes de medicina empezaran a participar en experimentos con animales. Tras el juicio del Perro Marrón, que supuso la confirmación de tales temores, la cuestión sobre los efectos degradantes y desexualizantes derivados de la exposición de las mujeres a la vivisección se convirtió en un tema central de la literatura antiviviseccionista. Sin embargo, la idea de que las mujeres tenían igual capacidad y derecho que los hombres para competir en la esfera pública fue cobrando fuerza sobre la creencia en una especial misión de las mujeres. Quizá, como explica Mary Ann Elston (1987), el error del movimiento antiviviseccionista y feminista estuvo en su insistencia en resaltar las diferencias supuestamente naturales existentes entre hombre y mujer, asociando a las mujeres con la naturaleza, el sentimiento y la inestabilidad emocional. Las mujeres eran, así, más solícitas con los otros seres, pero, al mismo tiempo, más peligrosas si sus emociones eran mal dirigidas. De este modo, la llamada a las mujeres por el logro de una reforma moral de la sociedad, lejos de dar lugar a una asociación entre ellas y sus compañeros varones para trabajar por ese objetivo, resaltó las diferencias entre ambos. Este feminismo, que en buena parte podríamos calificar de conservador, fue sucumbiendo en la entrada del nuevo siglo junto con el movimiento antiviviseccionista. Este movimiento volvió a renacer, esta vez con mucha fuerza, hacia los años setenta del siglo XX, coincidiendo con un nuevo empuje del feminismo. No obstante, es necesario advertir nuevamente que las relaciones entre los dos movimientos no han sido en absoluto sencillas, sino más bien bastante complejas.

4.1.2. Las ideas antiviviseccionistas de Frances Power Cobbe: entre la tradición y la modernidad

Al igual que su pensamiento feminista, las ideas de Cobbe contra la vivisección pueden calificarse en unas ocasiones de modernas y en otras de tradicionales. En general, tales

⁹ Coral Lansbury (1985) narra detalladamente la historia de las revueltas que tuvieron lugar a raíz del caso del Perro Marrón y ofrece una explicación de las complejas causas sociales que subyacieron en este conflicto.

ideas se apoyan en una ética kantiana y, en último término, cristiana, antes que en pensamientos procedentes de la ciencia del momento, muy influida por el darwinismo. No obstante, Cobbe, en su defensa de los animales, les atribuye con frecuencia toda una serie de cualidades semejantes a las que les reconoce en la actualidad la etología cognitiva. Como cristiana, esta pensadora rechazaba el darwinismo, pues, a pesar de todo, nunca dejó de creer en la existencia de diferencias esenciales entre animales humanos y no humanos. Su reivindicación de que hemos de tener un comportamiento moral hacia los animales no procede, pues, de la creencia de que humanos y animales somos semejantes en lo esencial, sino de la idea cristiana de que estos seres son criaturas de Dios de las que los humanos somos responsables. No es extraño, entonces, que la autora muestre cierta desconfianza respecto de la ciencia de su momento. En este sentido, Cobbe dejar ver nuevamente que en su pensamiento se mezclan ideas tradicionales y actuales. Si, por un lado, califica la fisiología y la medicina en general como materialistas en tanto que se preocupan del cuerpo mientras que descuidan el alma, por otro, da muestras de un pensamiento muy avanzado al insistir en que los legos están legitimados a criticar y a poner límites a la actuación de los científicos.

4.1.2.1. Salud del alma y salud del cuerpo

Para comenzar, es necesario señalar que el pensamiento de Cobbe evolucionó con el paso del tiempo, empezando por la aceptación de la vivisección con anestesia hasta llegar a un rechazo absoluto de esta práctica. Así, en un artículo escrito en 1863 que llevaba el título “The Rights of Man and the Claims of Brutes”, la autora sostenía que cualquier necesidad humana, por pequeña que fuera, tenía prioridad respecto de las necesidades básicas de los animales e, incluso, respecto de sus vidas. Este privilegio se debía, afirmaba, a que la creación inferior tenía que estar subordinada a la superior. No obstante, distinguía claramente entre necesidad y capricho y condenaba moralmente, calificándolo de crueldad, el sufrimiento de los animales provocado por los caprichos humanos. En este artículo muestra además una actitud poco o nada crítica con la ciencia, pues identifica sus intereses con los de la “Verdad”. Los humanos, sostiene Cobbe, estamos legitimados a buscar la Verdad, es decir, a hacer ciencia, aunque tal búsqueda tenga como coste algunas vidas animales. El límite lo pone la autora en el sufrimiento, lo que la lleva a exigir que la vivisección se haga con anestesia. Lo contrario constituye un acto de crueldad injustificable que ofende no solo la moral

humana, sino también a Dios, que nos ha dejado a cargo de estas criaturas. Como se verá a continuación, en los artículos que escribió Cobbe en la década de los setenta y ochenta, se aprecia el cambio de postura al que se acaba de hacer referencia; en estos escritos muestra un rechazo absoluto de la vivisección, así como opiniones muy críticas en relación con la ciencia.

Las reflexiones de Cobbe acerca de cómo hemos de comportarnos con los animales se basan, como ya se ha dicho más arriba, en una ética kantiana y, en última instancia, cristiana. Conviene resaltar, por otro lado, que sus argumentos se apoyan ante todo en la razón y que, aunque a veces apele a los sentimientos, lo hace integrándolos en un pensamiento moral racional. De este modo, la acusación típica de los hombres de ciencia del momento hacia las mujeres que luchaban contra la vivisección, según la cual estas no eran capaces de pensar racionalmente sobre el tema, sino que simplemente se dejaban llevar por los sentimientos, estaba lejos de cumplirse en el caso de Cobbe. Esto se ve con especial claridad en el artículo titulado “Zoophily” (1882a). En este escrito la autora pone de manifiesto que, si bien existen en la Inglaterra del momento leyes destinadas a la protección de los animales, nadie se ha molestado en incluir las obligaciones de los humanos hacia los animales en un sistema ético. A continuación, Cobbe ofrece unos principios morales básicos que tendría que tener cualquier sistema ético que asumiese la tarea de regular las relaciones entre los seres humanos y los animales. Tales principios elementales se refieren a la acción humana y no apelan a las emociones. En primer lugar, declara la autora, un sentido serio de la responsabilidad hacia los animales debería sustituir nuestra actual indiferencia hacia ellos. Del hecho de que ellos, a diferencia de nosotros, no sean seres morales, no se deriva que debemos expulsarlos del ámbito de la moral, pues cumplen con un requisito fundamental que nos compromete con ellos, la capacidad de sentir placer y dolor, de poder llevar vidas felices o desgraciadas. Por este motivo, evitar dolor y sufrimiento a los animales aparece como la principal obligación de los humanos en su relación con estas criaturas. Debemos, entonces, comportarnos con ellos con humanidad, es decir, con benevolencia, amabilidad y compasión. La autora va aún más lejos al proponer que si los animales salvajes han de ser tratados con clemencia, los domésticos con justicia, pues al haber causado su existencia, somos responsables de su felicidad.

En este punto surgen dos cuestiones de las que Cobbe habla con mucha frecuencia y que se encuentran muy relacionadas entre sí: una es la existencia de diferencias esenciales entre humanos y animales y la otra es la fuerte separación que la

autora establece entre lo corporal y lo espiritual. Según puede verse en el artículo al que venimos refiriéndonos, Cobbe entiende que los humanos son superiores a los animales porque son seres morales y, como tales, han de preocuparse antes por su espíritu que por su cuerpo. En los animales, por el contrario, prevalece lo corporal, pues carecen de la capacidad para actuar moralmente y, con ello, de la espiritualidad propia de los humanos. En el ser humano lo corporal ha de estar subordinado a lo espiritual, por lo que todo aquello que pueda dañar el espíritu de un hombre es el peor mal. De este modo, practicar la crueldad, como hacen los vivisectores, lleva consigo un daño moral que no puede compensarse con una supuesta mejora del bienestar corporal. De ahí que para Cobbe la vivisección no fuese justificable por más que su práctica produjese, como argumentaban tantos científicos del momento, avances para la salud humana.

En su artículo “Vivisection: Four Replies” (1882b), la autora replica a aquellos fisiólogos del momento que afirmaban que la vivisección era moralmente aceptable siempre que el sufrimiento de los animales utilizados se viese compensado por los beneficios obtenidos para los humanos. Frente a esta idea, Cobbe aclara que no es posible calcular de antemano los beneficios que se lograrán con una serie de experimentos con animales vivos antes de realizarlos. No obstante, suponiendo que sí pudiese hacerse tal cálculo, hay una cuestión esencial que debiera impedirnos llevar a cabo tales prácticas. Nuevamente, la autora se refiere a la inmoralidad de estos experimentos. Los supuestos beneficios que la vivisección podría traer para la salud de los humanos, que, por otro lado, Cobbe no deja de poner en cuestión, no compensan si tenemos en cuenta la degradación moral que dicha práctica conlleva tanto para el vivisector como para la sociedad en su conjunto. Son mucho más valiosos, afirma la autora, los sentimientos de piedad y compasión que un millón de hechos científicos. Por todos estos motivos, Cobbe reclama que la vivisección sea abolida por ley.

La fuerte separación que establece la autora entre cuerpo y espíritu es aún más manifiesta en “Hygieolatry” (1882c). El culto a la salud que según Cobbe prevalecía en su época estaba produciendo grandes desórdenes morales. El avance de las “ciencias físicas”, como las denomina Cobbe, más el retroceso de la fe religiosa estaban dando lugar a la rápida extensión en la sociedad de un nuevo principio que la autora denomina “*Doctor’s Doctrine*”, según el cual cualquier práctica que lleve a la salud del cuerpo o a la curación de una enfermedad se convierte automáticamente en moralmente correcta. Este principio se opone al que la pensadora denomina “*Divine’s Doctrine*”, según el cual la salud del cuerpo no puede ser legítimamente sacrificada por nuestro deseo de

placer o nuestro miedo al dolor, pero sí ha de serlo por la salud de nuestras almas, al servicio de otros hombres o de Dios. Se trata, para Cobbe, de un principio básico del cristianismo y de la civilización occidental que ha contenido el egoísmo, frenándolo con un fuerte sentido del deber. Una de las consecuencias más lamentables de que se esté imponiendo la *Doctor's Doctrine*, es decir, de que los intereses del cuerpo se estén imponiendo sobre los del alma, es, para la autora, la extensión de la práctica de la vivisección. Pero existen otros efectos también graves, como la falta de castidad de muchos varones jóvenes a quienes sus médicos les han recomendado “pecar” con el fin de mejorar su salud. (En relación con este tema, Cobbe tacha de infames las *Contagious Diseases Acts* a las que nos referimos en un apartado anterior). Por estas razones, Cobbe no deja de calificar a los científicos del momento como materialistas. La prioridad que para ella tiene la moral sobre la salud del cuerpo, el espíritu sobre la materia, se hace evidente una vez más cuando habla de la abolición de la vivisección, no su regulación, como la única manera de terminar con una epidemia que no afecta a los cuerpos, sino a las almas, la “plaga de la crueldad científica”. En referencia a esta “plaga”, Cobbe declara: “We have now, my friends, to deal with another kind of epidemic, a pestilence affecting –not our cattle or even our bodies, but the very hearts and souls of men” (1882e: 290).

4.1.2.2. La tiranía de la ciencia y sus expertos

Muy vinculada a la cuestión a la que acabamos de referirnos está la crítica de la autora a la ciencia y, sobre todo, a los científicos y médicos del momento. En “The Medical Profession and Its Morality”, publicado en 1881, sostiene que los médicos están logrando un gran poder tanto en la vida pública, como en las vidas privadas de los miembros de la sociedad. Una prueba de lo primero es que estos profesionales consiguieran que la ley que pretendía regular la vivisección terminara, según Cobbe, protegiendo a los científicos más que a los animales. Además, asegura la autora, gran parte de los profesionales de la medicina no se mueven por motivos de humanidad, sino más bien por interés en la propia ciencia, cuando no por razones económicas. Como resultado, muchos pacientes terminan siendo tratados como objetos de estudio. Incluso, en ocasiones, estos ven prolongado su sufrimiento debido a la búsqueda por parte de ciertos médicos de oportunidades para la investigación y el estudio. De este modo, el objeto principal de la ciencia médica, la curación de los enfermos, está cada vez más

subordinado a la investigación. Como muestra de sus acusaciones, Cobbe se refiere, como ya se mencionó en otro apartado, a algunos casos relativos al uso de pacientes pobres y de mujeres en hospitales e instituciones de caridad para el aprendizaje de los médicos en período de formación. Así pues, la autora da a entender que el afán de conocimiento de los científicos no tiene límites morales, utilizan animales en sus investigaciones porque la ley lo permite, pero, cuando tienen la oportunidad, algunos de ellos no dudan en utilizar también seres humanos. Este argumento, como se vio anteriormente, era uno de los más repetidos entre los activistas contra la vivisección.

Yendo aún más lejos en su crítica de la ciencia, Cobbe llega incluso a calificar a los médicos y, en general, a todos los científicos que practican vivisecciones, de moderna Inquisición. Así, en “Mr. Lowe and the Vivisection Act” (1877), la autora se enfrenta a las acusaciones de ignorantes y sentimentales lanzadas por muchos científicos a quienes se manifestaban contra la vivisección. A tal acusación responde Cobbe afirmando que no es posible dejar hacer lo que les parece conveniente a los miembros de esta supuesta clase especialmente cualificada que conforman los científicos, pues, si bien han demostrado mucho conocimiento de las materias en las que están especializados, también han dejado notar una seria ceguera moral. En este punto, Cobbe compara la exigencia de los expertos de que han de tener vía libre para realizar sus experimentos, pues solo ellos saben cuándo una vivisección es o no necesaria, con la Inquisición española, en la que una clase especialmente cualificada se encargaba de decidir la necesidad de un auto de fe. Torturar animales en nombre de la ciencia es, entonces, para la autora, como torturar personas en nombre de la justicia. Ambas actitudes se oponen al amor y la piedad que emanan de lo divino.

Pero no solo acusa Cobbe a los científicos de negarse a tener en cuenta las opiniones de los no expertos, sino también de intentar manipularlas. Esto se ve con bastante claridad en “Vivisection and its Two-Faced Advocates” (1882d), donde muestra el contraste entre lo que publican los vivisectores en el ámbito científico y lo que puede leerse en las revistas de divulgación. En los tratados e informes científicos queda patente la crueldad de los procedimientos, la enorme cantidad de animales utilizados y que la finalidad de esta práctica es más el interés científico que la búsqueda del bienestar humano. Además, en estos escritos se utiliza un lenguaje frío en el que, reprocha Cobbe, no se ve ningún signo de compasión o arrepentimiento. Incluso, según la autora, parece que los vivisectores disfrutaran con su tarea, pues así se deduce de las palabras de los fisiólogos Claude Bernard, quien declara que un buen vivisector debe ser

ciego al dolor y a la sangre, y M. de Cyon, que compara tal práctica con el arte de la escultura y afirma que el auténtico viviseccionista no puede ser compasivo. En contraste con esto, en las revistas de divulgación se oculta no solo la tremenda crueldad de los experimentos, sino también la gran cantidad de animales usados y la frecuencia con que se les aplica curare (sustancia utilizada para inmovilizar a los animales que no elimina el dolor) en lugar de anestesia. Además, continúa reprochando Cobbe, se da a entender que tales experimentos son de gran utilidad para la salud de los humanos y se describe al viviseccionista casi como un mártir que realiza un trabajo desagradable por el bien de la humanidad.

Pero si es perjudicial la influencia que los científicos pueden ejercer sobre el gran público, haciéndole creer que los experimentos con animales son necesarios, útiles a la humanidad, al tiempo que no implican serios sufrimientos para los animales, peor aún parece ser para Cobbe la influencia de la mentalidad científica propia de los expertos sobre los niños y jóvenes. La educación en el llamado espíritu científico, muy alabada en la época de Cobbe, tiene para la autora importantes inconvenientes. Teniendo en cuenta que los profesores ejercen una gran influencia sobre sus alumnos, pues les transmiten sus propias emociones, se corre el peligro de que los profesores de ciencias contagien a sus estudiantes el entusiasmo por la búsqueda del conocimiento sin restricción moral alguna propio del moderno científicismo (1888a). Para el fisiólogo Sir James Paget, con quien Cobbe discute en repetidas ocasiones, la enseñanza en el espíritu científico tiene la virtud de fomentar en los alumnos la observación, la precisión, la cautela intelectual y el ejercicio del método inductivo. A esto responde la autora que tales cualidades tienen que ver con las facultades más bajas del ser humano, que poseen también los animales; pues, aclara, también ellos son observadores precisos e incluso tienen la capacidad de razonar, al menos hasta cierto punto. Una verdadera educación ha de centrarse en las capacidades humanas superiores y, concretamente, en la moral. Además, la educación en el espíritu científico puede conducir a los estudiantes a dejar a un lado lo espiritual y, con ello, a adoptar una postura materialista sobre todas las cuestiones a las que se enfrenten. Por todo esto, la exhibición de vivisecciones en las clases de fisiología ante hombres y mujeres jóvenes constituye para Cobbe una atrocidad que debiera ser prohibida. El conocimiento no puede tener un coste moral tan alto, ha de estar siempre subordinado a la bondad: “Knowledge is immeasurably less precious than Goodness and Love” (1888b: 246).

A pesar de todas estas críticas, Cobbe no pone en duda que el avance de lo que ella denomina “ciencias físicas” ha supuesto importantes mejoras en la salud corporal de miles de personas, mejoras que por otro lado, según la autora, no compensan el daño moral causado por los medios usados para lograrlas (1888b). No obstante, este reconocimiento puede ser matizado con las ideas que encontramos en “Sacrificial Medicine” (1875b), donde la autora relativiza los logros de la medicina y muestra que a lo largo de la historia esta disciplina ha cometido importantes equivocaciones, inventando remedios absurdos que implicaban el sacrificio inútil de animales y el sufrimiento innecesario de los enfermos. Se pregunta, asimismo, cómo se verá en el futuro la medicina de su momento, pues, al igual que en el pasado se cometieron errores, tienen que estar cometiéndose algunos también en el presente.

Antes de finalizar con esta cuestión, conviene señalar una vez más que la crítica de Cobbe a la ciencia y a los científicos contiene ideas muy modernas, incluso actuales, como el rechazo de los expertos como clase especialmente cualificada cuyas actuaciones, en tanto que buscan el avance de la ciencia, no deben verse limitadas por las opiniones de los legos. Dichos pensamientos se combinan, sin embargo, con otros muy tradicionales. Muestra de ello es la advertencia que hace la autora sobre la posibilidad de que la sed de conocimiento termine por convertirse en una “pasión demoníaca” (1877) o su empeño en recordarnos que el Génesis muestra claramente cómo la búsqueda de conocimiento puede conducir a la ruina a la totalidad de la raza humana (1882a).

4.1.2.3. Perros con inteligencia, sentimientos y carácter

Por último, sería conveniente mencionar algunas de las afirmaciones que hace Cobbe sobre las habilidades de ciertos animales, concretamente de los perros.

Nuevamente encontramos aquí pensamientos casi actuales junto con otros más convencionales. En “The Consciousness of Dogs” (1872a), la autora explica que la maquinaria elemental de la mente humana está presente en los perros, pues estos seres tienen memoria, son capaces de establecer relaciones causa-efecto y, por lo tanto, de razonar. También comparten con los seres humanos una enorme cantidad de sentimientos, como los celos, la envidia, el amor, la vanidad, la avaricia, la vergüenza, el enfado, la valentía e, incluso, la compasión, cualidad moral que tanto alaba la autora por considerarla básica en la ética cristiana. En “Dogs Whom I have Met” Cobbe insiste

en que cada perro es diferente de los otros, tiene su propio carácter, por lo que no puede hablarse de unos rasgos propios del perro como especie. Cada individuo tiene unas características, unas virtudes y unos defectos, que lo hacen único. A este respecto la autora declara: “There are few things more irritating to one who consistently honours dogs, than to hear superficial and indiscriminate people talk of those animals as if they were all alike in their mental and moral qualities, and only differed from each other by being white or black, rough-haired or silky-coated” (1872b: 83). Como se expondrá más adelante, en la etología cognitiva actual podemos encontrar reflexiones muy semejantes a estas. Marc Bekoff (2002), por ejemplo, atribuye a muchas especies de animales las características mentales y emocionales que Cobbe adjudica a los perros, así como la posesión de un carácter propio.

La idea de que los animales poseen al menos cierto grado de entendimiento permite a Cobbe declarar que estos seres son en cierto grado personas, por lo que han de tener reconocidos algunos derechos, en especial el derecho a no ser torturado. La falta de reconocimiento de derechos se debe, explica Cobbe, a la creencia de que existe una separación radical e insalvable entre animales humanos y no humanos. Este abismo va cerrándose según avanza la ciencia; pues la psicología y la antropología van revelando lo que puede llamarse la “bestialidad” del hombre y la “cuasi-humanidad” de los animales superiores. De este modo, Cobbe, a pesar de su rechazo del darwinismo, parece acercarse algo a esta doctrina con el fin de defender un trato moral a los animales (1895). Tampoco se le escapa la contradicción de que sean precisamente personas cristianas como ella, que creen en la existencia de diferencias esenciales entre animales humanos y no humanos, las que estén luchando por terminar con la vivisección, enfrentándose a unos científicos que, a pesar de su aceptación de las teorías darwinistas, consideran legítimo utilizar animales para sus experimentos (1888b).

4.1.3. Del laboratorio a la cocina: breve referencia al vínculo entre sufragismo y vegetarianismo

La alianza de algunos sectores del feminismo con la defensa de los animales no es algo excepcional y aislado en la Inglaterra de fines del siglo XIX y principios del XX, pues también dentro del movimiento sufragista hubo mujeres interesadas en esta cuestión. La preocupación de muchas sufragistas, tanto militantes como no militantes, por el bienestar de los animales las condujo, más que a la lucha contra la vivisección, a la

adopción del vegetarianismo. Leah Leneman (1997) ofrece una serie de datos que dan prueba de ello. Así, sostiene que Charlotte Despard, presidenta de la *Women's Freedom League*, una de las tres organizaciones sufragistas más importantes de la Inglaterra de principios del siglo XX, era una vegetariana convencida. Pero es necesario señalar que su postura no reflejaba una decisión puramente individual, sino que el vegetarianismo formaba parte del *ethos* de la organización. Existen también claros indicios de una fuerte presencia del vegetarianismo en otra de las organizaciones sufragistas más importantes del momento, la *Women's Social and Political Union*.

Según Leneman, los orígenes de este vínculo entre vegetarianismo y sufragismo se remontan a la década de los noventa y guardan cierta relación con la revista progresista y feminista *Shaft*. Muestra de ello son dos artículos publicados en 1893 en dicha revista, titulados “To Beginners”, en los cuales se ofrecía consejo sobre cómo adoptar una dieta vegetariana. No se aclaraban las razones por las que era conveniente seguir una dieta de tales características, sino que se daba por supuesto que era lo mejor. Además, en esta revista se trataban otros aspectos del bienestar animal, como la cuestión de la caza e incluso la vivisección. Durante la primera década del siglo XX la prensa sufragista trató otros temas semejantes, como los abrigo de piel y los adornos propios de los sombreros para mujeres. Curiosamente, según relata Hilda Kean (1995), Cobbe no solo no era vegetariana, sino que además gustaba de usar sombreros adornados con plumas de pájaros. Tampoco mostró mucha sensibilidad respecto de la cuestión de la caza, pues en uno de sus artículos asegura que no le parece condenable que muchos activistas contra la vivisección coman carne y además practiquen la caza deportiva (1875a). En general, las mujeres implicadas en el movimiento antiviviseccionista no tenían por costumbre seguir una dieta vegetariana. Sin embargo, las sufragistas vegetarianas se oponían también a la vivisección. De hecho, una de las más firmes defensoras de la alianza entre feminismo y vegetarianismo fue Louise Lindaf-Hageby, militante contra la experimentación con animales de la que se habló anteriormente.

Para justificar el vínculo entre sufragismo y vegetarianismo se ofrecían diversos argumentos. Al igual que en el caso de la lucha contra la vivisección, se habló de una posible identificación de las mujeres con los animales en tanto que víctimas de la brutalidad masculina. Margaret Cousins, activista de la *Women's Franchise League* y de la *Irish Vegetarian Society*, sostenía la curiosa teoría de que la emancipación de las mujeres sería más fácil siguiendo una dieta vegetariana, que llevaría menos tiempo de

trabajo en la cocina que una dieta cárnica. La cantidad de tareas que tenían que hacer las mujeres no les dejaba tiempo para pensar. Pero Cousins no aludía solo al trabajo que suponía preparar platos con carne, sino también a los efectos que esta desagradable tarea podía tener en la “naturaleza delicada y sensible de una mujer”. En el mismo sentido, Charlotte Despard consideraba horrible la idea de que las mujeres tuvieran que preparar y cocinar carne, lo que la llevó a afirmar que el vegetarianismo era predominantemente una cuestión de mujeres (Leneman, 1997).

Un argumento muy interesante que utilizaban algunas feministas vegetarianas con el fin de que otras mujeres apoyaran las dos causas resaltaba cómo el vegetarianismo podía otorgar un mayor poder a las mujeres. Seguir una dieta vegetariana, afirmaba Cousins, era algo que podía hacerse desde casa y que daba a muchas mujeres la oportunidad de hacer algo por un mundo mejor. En un mitin dado hacia 1912 por una militante cuyo nombre se desconoce se invitaba a las mujeres a unirse al vegetarianismo con el argumento de que desde dentro de dicho movimiento la capacidad para apoyar la causa sufragista era ilimitada. Tanto el vegetarianismo como el movimiento por la emancipación de las mujeres, afirmaba la oradora, tenían entre sus principales objetivos la abolición de la “doctrina de la fuerza física” (Leneman, 1997).

Para Leneman, la idea de que las mujeres pudieran conseguir un mundo más justo y compasivo cuando lograran influir en las decisiones de la vida pública fue lo que llevó a muchas a unirse al movimiento sufragista. El movimiento vegetariano tenía también el objetivo de lograr un mundo mejor, por lo que no es extraño que tantas sufragistas adoptasen una dieta vegetariana.

4.1.4. Antiviviseccionistas, cristianas y madres

Como hemos visto, en la Inglaterra victoriana existió cierta relación, aunque compleja, entre el movimiento contra la vivisección y el feminismo. Sin embargo, en Estados Unidos, también en la época victoriana, aunque el combate contra la vivisección fue predominantemente femenino, no existieron vínculos entre esta causa y el feminismo. Se trataba, más bien, de una lucha protagonizada por mujeres cristianas y preocupadas, ante todo, por la educación moral de los más jóvenes.

Existen, sin embargo, varios rasgos comunes entre el movimiento contra la vivisección propio de Inglaterra y el de Estados Unidos. Así, en ambos casos se concebía la nueva investigación médica como algo propiamente masculino y se apelaba

a la responsabilidad moral que las mujeres tenían respecto de los animales objeto de la vivisección. Esto implicaba nuevamente la asociación de las mujeres con la sensibilidad y la compasión, así como la consiguiente descalificación por parte de los investigadores, que las consideraban incapaces de comprender la importancia de la experimentación con animales para el avance científico. Se las tachaba, por tanto, de poco racionales. Así pues, tanto en Inglaterra como en Estados Unidos, se daba cuenta del fenómeno de la gran implicación femenina en la lucha contra la vivisección apelando a la clásica dicotomía sentimiento/razón y ciencia.

Centrándonos ahora en el caso concreto de Estados Unidos, hay que aclarar que el movimiento antiviviseccionista de fines del siglo XIX no nació como femenino, sino que se fue transformando con el tiempo. En un principio estuvo constituido, aparte de por un importante número de mujeres de clase media, por clérigos e, incluso, médicos formados antes del desarrollo de la medicina experimental. Pero en los años noventa el movimiento ya era decididamente femenino. Un acontecimiento fundamental para que se produjese este cambio fue la reivindicación, hecha en 1887 en la *American Anti-Vivisection Society* (fundada en 1883 en Philadelphia) por iniciativa de Caroline Earle White, de que se luchara no ya por la regulación de la experimentación animal, sino por su abolición. Esto produjo el abandono de la sociedad de muchos hombres, en su mayoría médicos. Sin embargo, que gran parte de los miembros masculinos abandonaran la sociedad no molestó a las mujeres, sino que más bien se sintieron contentas de que la causa antiviviseccionista se convirtiera en femenina (Buettinger, 1997).

Al igual que había ocurrido en Inglaterra, en Estados Unidos existieron ciertos vínculos entre el movimiento en contra de la vivisección y otras asociaciones que luchaban por causas diferentes. Un claro ejemplo de esto lo tenemos en Mary Frances Lovell (fundadora junto con White de la *American Anti-Vivisection Society*), quien se unió a mediados de los años setenta a una asociación cristiana por la abstinencia del alcohol (*Women's Christian Temperance Union*). Años más tarde, ya en la década de los noventa, consiguió que esta asociación abrazara también la causa antiviviseccionista. Lo que justificaba el vínculo entre ambas luchas era la idea de que la brutalidad del vivisector era semejante a la crueldad del borracho que maltrata a su esposa. White, por su parte, fue fundamental en la fundación de una sociedad por la protección de los niños (*Philadelphia's Society to Protect Children*). Sin embargo, no hubo ningún tipo de relación entre la causa antiviviseccionista y el sufragismo. Las mujeres que combatían

la experimentación con animales no hablaban demasiado del derecho al voto, ni siquiera como instrumento para su causa. Por otro lado, las sufragistas no solían meterse en otro tipo de reivindicaciones, pues las consideraban perdidas si no iban precedidas del logro del voto femenino. En la búsqueda de la redención de los vivisectores, los borrachos y otros “réprobos”, las activistas antiviviseccionistas se apoyaron en su autoridad moral como cristianas y como madres y se apartaron de cualquier lucha reivindicativa de derechos individuales para las mujeres, pues esto, creían, quitaría relieve a sus roles tradicionales, soporte de su autoridad moral. De este modo, se entiende que Lovell pidiera apoyo en la lucha por la promulgación de leyes contra la vivisección, pero no mencionara en ningún momento el derecho al voto para las mujeres (Buettinger, 1997). Antes nos hemos referido a la relación que hubo en Inglaterra entre la lucha contra la experimentación con animales y el combate contra las *C. D. Acts*, pero también hubo casos de activistas antiviviseccionistas vinculadas a sociedades por la abstinencia del alcohol, como fue el caso de Mona Caird (Hamilton, 2004b).

Por tanto, la ideología de las mujeres antiviviseccionistas estadounidenses era cristiana más que feminista. Aunque White se inspiró en el trabajo realizado por Cobbe en Inglaterra en el momento de fundar la sociedad antiviviseccionista, no siguió su ejemplo en lo que a las reivindicaciones feministas se refiere, pues se trataba de redimir a la sociedad, no de luchar por los derechos individuales. Sin embargo, White y Lovell sí coincidían con Cobbe en la idea de que las mujeres tenían una gran responsabilidad moral frente a la sociedad, por lo que también tenían la obligación de combatir la vivisección, pues esta práctica, afirmaban, embrutecía a los miembros de la sociedad en que se daba. De ahí que en 1895 Lovell y White, en su discurso ante la convención trienal de la *Nacional Council of Women*, hicieran una llamada a las mujeres a unirse a la lucha contra la experimentación con animales. En dicho discurso declararon que se trataba de una causa ante todo femenina que se enfrentaba a la investigación médica, que concebían como algo propiamente masculino. El asunto de la vivisección debía preocupar, advirtieron Lovell y White, a toda mujer cristiana y a toda mujer que fuese madre, pues los niños no podían criarse de modo adecuado ni Estados Unidos podía ser una nación cristiana si no se luchaba contra esta práctica. Además, argumentaban, los experimentos embrutecían a los propios vivisectores. Por este motivo, las antiviviseccionistas norteamericanas, como ya habían hecho sus compañeras británicas, se planteaban si el aprendizaje basado en la brutal práctica podía producir médicos adecuados para tratar pacientes femeninas. De ahí que Lovell propusiera, como

alternativa a la experimentación con animales, la observación clínica a pie de cama. Frente a esta opción, White calificaba la vivisección como cruel, inútil y embrutecedora y Lovell decía de ella, coincidiendo con Cobbe, que era la peor crueldad y esta el peor pecado. Dentro de estas prácticas, lo que más horrorizaba a las antiviviseccionistas eran los experimentos realizados con animales hembras, madres o preñadas, en la búsqueda de conocimientos sobre la preñez y el instinto maternal.

Así pues, las antiviviseccionistas norteamericanas de los años noventa, momento en que el movimiento se encontraba ya claramente feminizado, se definían, ante todo, como cristianas y madres. Como cristianas, concebían la vivisección como una práctica cruel, pecaminosa e inmoral de la que no podía derivarse beneficio ninguno. Semejante brutalidad, opinaban, era propia de la Roma pagana, no de una nación cristiana. Como madres, estas activistas mostraban una gran preocupación por la formación moral de los niños y jóvenes. Dicha educación moral, sostenían, podía verse malograda si estos contemplaban o practicaban la vivisección. Por tanto, para las antiviviseccionistas, tales experimentos no solo constituían una tortura para los animales indefensos, sino que también implicaban degradación moral y embrutecimiento para quienes los ejecutaban u observaban. Además, como ya habían hecho sus compañeras británicas, las militantes norteamericanas advirtieron de la posibilidad de que a la vivisección de animales siguiera la de humanos. Este temor, afirmaban, se estaba viendo confirmado por una serie de casos controvertidos ocurridos en esos años (Buettinger, 1997).

Durante la década de los noventa, la advertencia de los daños morales que la vivisección podía tener sobre los niños y jóvenes constituyó el mensaje central de los escritos antiviviseccionistas. Al miedo a los terribles efectos que, se decía, podía tener esta práctica sobre los más jóvenes, subyacía la idea de que los niños varones tenían ya de por sí cierta tendencia a ser crueles con los animales. A la madre correspondía, entonces, ocuparse de enderezar las malas tendencias y de guiar a los niños hacia la bondad y la piedad. Por este motivo, Lovell hablaba de la necesidad de dar a los niños “lecciones de bondad”. Que estos tomaran parte en una vivisección suponía, según Lovell, traer abajo la educación en el amor dada por la madre. Pero si la vivisección tenía efectos perniciosos sobre niños varones, peores eran las consecuencias cuando se trataba de niñas. Al igual que las británicas, las antiviviseccionistas estadounidenses creían que el mal era aún mayor cuando eran las niñas las expuestas a la experimentación con animales, pues en este caso se dañaba una naturaleza bondadosa.

Algunas se preguntaban, además, en qué clase de madre podría convertirse una niña que hubiese asistido a semejantes experimentos (Buettinger, 1997).

Esta gran preocupación por la educación moral de los niños y jóvenes dio lugar durante la década de los noventa a importantes movilizaciones por la promulgación de leyes que prohibieran la vivisección en las escuelas. Ya en 1883 se había hecho una primera propuesta sin éxito, pero se volvió a intentar en 1893, exigiendo que se aboliera la vivisección en las escuelas públicas y que, por ley, se enseñara bondad. El proyecto pasó por el Senado pero fracasó en el Congreso. En general, los intentos de una legislación de este tipo se vieron frustrados. No obstante, las exigencias de las antiviviseccionistas no eran ajenas al resto de los ciudadanos, sino que comenzaron a tener cierto eco en la sociedad. Por este motivo los *lobbies* científicos empezaron a defenderse argumentando que sus experimentos servían para evitar males a la humanidad. Además, afirmaban que los argumentos utilizados por las antiviviseccionistas no eran válidos, pues las mujeres no podían ser consideradas como seres racionales. La supuesta irracionalidad femenina, ya señalada por la ciencia del siglo XIX, se convirtió entonces en un argumento a favor de los defensores de la vivisección. Así, en 1897 el farmacólogo William J. Robinson declaró, para mostrar la inferioridad e irracionalidad femeninas, que era el entusiasmo propio de las mujeres por las modas pasajeras lo que explicaba que la causa antiviviseccionista se abriera paso en Estados Unidos. Pero lo que realmente irritaba a Robinson y a otros investigadores del momento era que las mujeres cuestionaran a los hombres de ciencia (Buettinger, 1997).

También en Inglaterra se utilizaron argumentos que supuestamente mostraban la irracionalidad de las mujeres para desprestigiar la lucha contra la vivisección. Cobbe ya había advertido a las activistas del riesgo de que esta causa se viese como el fruto de un sentimentalismo mal informado. Pero no solo las mujeres recibieron descalificaciones de este tipo, sino también los hombres que se sumaron a la lucha contra los experimentos con animales. Se ponía en duda su masculinidad y se decía de ellos que eran tan sentimentales, ignorantes e influenciables como las mujeres (Elston, 1987).

Como ocurrió en Inglaterra, también en Estados Unidos el movimiento antiviviseccionista comenzó a declinar hacia 1900. En la era de la ciencia y el progreso las mujeres comenzaron a volcarse más en el sufragismo y el ámbito profesional y fueron dejando de reclamar su autoridad como cristianas y madres. La veneración del progreso y la eficiencia fue dando a la medicina experimental un lugar irrefutable en la vida de los norteamericanos. La causa antiviviseccionista había tenido arraigo en la era

victoriana porque en esta etapa histórica existía el sentimiento general de que las mujeres tenían una gran responsabilidad en el avance del cristianismo y en la protección moral de los jóvenes (Buettinger, 1997). Con el cambio de siglo, sin embargo, tanto en Estados Unidos como en Inglaterra, la idea de cuál debía ser la tarea de las mujeres en la sociedad comenzó a transformarse. Muchas mujeres prefirieron entonces luchar por la igualdad con los varones antes que cumplir una misión especial que, al fin y al cabo, no las movía de su lugar tradicional.

Para terminar con este apartado, sería oportuno referirnos a una experiencia que narra Hilary Rose y que muestra de manera sintética el motivo por el que muchas feministas se implicaron en el pasado, y algunas también en la actualidad, en la lucha contra la experimentación con animales. En una conferencia celebrada en Cambridge, a la que asistió la misma Rose y en la cual se trató sobre la revolución que supuso el laboratorio para la medicina, un historiador que hablaba de las posibilidades ilimitadas que este ofrecía afirmó bromeando: “You can do anything you like in a laboratory or in a whorehouse” (1995: 6).

4.1.5. De *Victoria Street* a la ONU

A pesar de que, como ya se ha señalado, el movimiento contra la vivisección comenzara a decaer a principios del siglo XX, algunas personas continuaron en esta lucha y llegaron incluso a exponer sus planteamientos ante la Organización de Naciones Unidas (ONU). Tal fue el caso de dos feministas estadounidenses, la escultora Alice Morgan Wright y su compañera Edith Goode, que nacieron en la década de los ochenta del siglo XIX y murieron casi un siglo después, en los años setenta del siglo XX. Según explica Lynda Birke (2000), ambas mujeres creían en la existencia de una relación entre la lucha feminista, la preocupación por el medio ambiente y la defensa de los animales, lo que las convierte en precursoras del ecofeminismo. De este modo, sus ideas tendieron un puente entre el pensamiento de las antiviviseccionistas victorianas y aquellas ecofeministas actuales preocupadas no solo por la naturaleza en su conjunto, sino también por el bienestar de los animales como individuos.

Wright y Goode se criaron en una época en la que las mujeres luchaban por el voto en muchos estados de Estados Unidos y en Europa. Además, fueron testigos de cómo algunas feministas se implicaron también en la batalla contra la experimentación con animales, fenómeno particularmente importante no solo en Inglaterra, sino también,

según afirma Birke, en el estado de Nueva York. En su viaje de 1909 a Europa, Wright supo de las conexiones explícitas que aún mantenían algunas feministas británicas entre la lucha por la emancipación de las mujeres y la causa antiviviseccionista. Sin duda, tales experiencias influyeron en las ideas y actitudes de Wright, concretamente en su convencimiento de la existencia de conexiones políticas entre la crueldad hacia los animales y hacia los seres humanos.

El sufragismo fue una de las causas en las que Wright y Goode se implicaron con más fuerza. Además, se enfrentaron a otras injusticias, incluyendo el maltrato a los animales. Como feministas, formaron parte del *National Woman's Party* (NWP), el cual, una vez logrado el voto, continuó activo durante los años veinte y treinta con el fin de lograr la igualdad legal de las mujeres. Sin embargo, la escultora y su compañera no se implicaron demasiado en la lucha política durante estas dos décadas. Todo cambió con la segunda guerra mundial, que impulsó a ambas nuevamente a la política activa. Así, a partir de 1942, las dos entraron a formar parte del núcleo central del NWP. Parte de su actividad consistió en promover por todo el mundo los derechos de las mujeres, lo que las condujo finalmente a participar en la ONU a finales de los años cuarenta. Pero a las reivindicaciones feministas añadieron entonces la causa a favor de la consideración moral de los animales no humanos. Incluso plantearon ante dicha institución la necesidad de que estos seres también formaran parte de la *ciudadanía*.

Durante el período de entreguerras las alianzas entre el movimiento contra la vivisección y la reivindicación de derechos para las mujeres se fueron diluyendo. Las mujeres que luchaban contra la experimentación con animales empezaron a considerarse fanáticas y maniáticas. Este cambio fue en gran parte propiciado por las experiencias vividas durante la primera guerra mundial. El reconocimiento del gran público de la utilidad de la investigación con animales en el combate contra la fiebre tifoidea en las trincheras dio lugar a una extensa aceptación de la ciencia. De este modo, la ciencia, con su promesa de una mejora en la calidad de vida para todos, se veía como la representación del progreso. Sin embargo, la segunda guerra mundial cambió este panorama, pues la explosión de la bomba atómica y los horrores de los campos de concentración generaron cierta desconfianza ante la ciencia. En este contexto, volvieron a cobrar vigor los argumentos que asociaban la crueldad hacia los animales y la crueldad hacia los seres humanos. Como ya se ha señalado, es también a partir de este momento cuando Wright y Goode vuelven a la política activa. En su intento de que la causa feminista se extendiera no solo dentro de su país, sino también por el resto del

mundo, trabajaron para que esta reivindicación se incluyera en la agenda de la naciente ONU en 1945.

Como tantas personas en aquella época, la escultora y su compañera sentían horror ante el creciente poder de la ciencia y, más concretamente, ante el uso de animales en los experimentos sobre bombas. De este modo, los derechos humanos y los derechos de los animales se fueron convirtiendo en causas cada vez más entrelazadas para ambas feministas. Por ese motivo intentaron que la ONU se implicara también en la defensa de los animales. Plantearon la posibilidad de que estas criaturas se incluyeran en, al menos, algunos aspectos de la ciudadanía. En ese sentido, afirmaron la necesidad de que se hiciese una declaración de los derechos de los animales, pero la ONU no quiso implicarse en esa iniciativa.

Para Wright, los animales formaban parte de la sociedad humana y se veían afectados por lo que ocurría en ella, sobre todo los de compañía. Pero señalaba también que todos los animales, incluyendo los salvajes, estaban influidos por el crecimiento de la población humana. La superpoblación se estaba convirtiendo en una amenaza para las otras especies. El control de la población estaba para Wright vinculado a cuestiones medioambientales, pues empezaba a transformarse en algo esencial para el futuro del planeta y de la paz. Esta idea la condujo a su vez a cuestionar la ciencia médica del momento, que buscaba prolongar la vida a toda costa y, con ese fin, experimentaba con animales. Las conexiones políticas que la escultora establecía entre la crueldad hacia los animales y hacia los seres humanos tuvieron como consecuencia, como ocurrió con las antiviviseccionistas de fines del XIX, su desconfianza e, incluso, su rechazo ante la ciencia. La actividad de los científicos no podía ser del todo buena cuando implicaba maltratar animales.

Como sus antecesoras en la lucha contra la experimentación con animales, Wright y Goode daban una gran importancia a la compasión, virtud esencial no solo para terminar con la crueldad hacia estos seres, sino también para el logro de la paz. Partiendo de esta creencia, buscaron activamente mejoras en la educación. Se trataba de lograr un modo de educar en la compasión que desincentivase la crueldad y fomentara la bondad hacia animales y humanos. La bondad y el mutuo entendimiento terminarían por conducir a un medioambiente equilibrado y a una humanidad capaz de convivir en paz. Con ese fin, Wright y Goode trabajaron varios años y ayudaron a fundar la *Humane Education Society* en 1948. Sin embargo, no tuvieron mucho éxito, pues el uso de

animales vivos en la enseñanza secundaria no se cuestionó seriamente en Estados Unidos hasta la década de los ochenta del siglo XX.

La desconfianza de Wright hacia la ciencia continuó creciendo con el paso del tiempo. Se mostró horrorizada ante el uso de animales para probar bombas nucleares durante la guerra fría, así como ante el envío de una perra al espacio exterior en los comienzos de la carrera espacial. Hacia 1963, sus recelos ante los avances de la ciencia habían crecido tanto que llegó incluso a afirmar: “I am becoming more and more horrified at the crimes and cruelties which are done in greater and greater numbers in the name of Science, till I have come to think of it as a synonym of Satan” (citado por Birke, 2000: 707).

Para finalizar conviene destacar, siguiendo a Birke, que la mayor novedad que aportaron Wright y Goode fue la idea de que los animales pudieran incluirse, al menos hasta cierto punto, en la ciudadanía. Esta propuesta, que en aquel momento no contó con el suficiente apoyo, vuelve hoy en cierto modo a discutirse en el ámbito público gracias a la iniciativa denominada Proyecto Gran Simio, que pretende otorgar a estos animales ciertos derechos, como el derecho a la vida, a la libertad y a no ser torturado.

4.2. CONCIENCIA FEMINISTA Y CONCIENCIA ANIMALISTA EN LA ACTUALIDAD

Como se explicó al principio de este capítulo, a partir de la década de los años setenta del siglo XX, resurgió la cuestión de las relaciones entre la discriminación de las mujeres y el desprecio hacia los animales no humanos. Así, algunas teóricas feministas (en general procedentes del ecofeminismo) se mostraron convencidas de que el sistema patriarcal es la raíz de la opresión no solo de las mujeres (y de muchos otros seres humanos), sino también de la naturaleza y los animales; por lo que todos estos modos de dominación son inseparables. Esta idea conduce asimismo a la convicción de que se hace imprescindible encontrar una solución global para combatir todos los tipos de opresión.

Por otro lado, se da el fenómeno de que la mayoría de las personas que forman parte de organizaciones animalistas son mujeres. Como se verá a continuación, la sociología no ha podido dar una explicación clara a este fenómeno, por lo que resulta necesario apelar a justificaciones de carácter puramente teórico.

4.2.1. La implicación de las mujeres en la lucha por la liberación animal: algunas justificaciones sociológicas

A partir de la publicación en 1975 de la obra de Peter Singer *Liberación Animal* (*Animal Liberation*) creció de manera destacable el movimiento por los derechos de los animales en gran parte de los países desarrollados. Este fenómeno llamó la atención de muchos científicos sociales y se convirtió en objeto de investigación. Los estudios que se han hecho sobre este asunto son ya muy numerosos, sobre todo en Estados Unidos, país en el que el movimiento por la liberación animal ha tenido un fuerte desarrollo. Las investigaciones al respecto son muy heterogéneas, pero hay una conclusión en la que todas ellas coinciden: la destacada implicación de las mujeres en la lucha por la consideración moral de los animales (Kruse, 1999)¹⁰. Esto constituye en sí mismo un fenómeno que también se ha investigado desde la sociología. Si revisamos algunos de los artículos que intentan dar cuenta del fenómeno y que, a su vez, se refieren a otros estudios anteriores, podremos ver que no se ha encontrado una explicación satisfactoria de este hecho y que algunos de los intentos para hallarla no han dado resultados demasiado interesantes.

Un ejemplo de intento de explicación sin demasiado éxito lo tenemos en el trabajo publicado por Corwin R. Kruse en 1999, en el que trata de descubrir si las mujeres se implican más en la defensa de los animales porque tienen una concepción romántica de la naturaleza. En dicho estudio se parte de la idea de que una visión romántica de las relaciones entre los seres humanos y la naturaleza influye en la postura que se tenga acerca de los derechos de los animales. Así, la idea romántica de dicha relación se encuentra asociada con un mayor apoyo a los derechos de los animales y el consiguiente rechazo de la experimentación con estos seres, mientras que una visión darwinista de la naturaleza y de nuestra relación con ella supone un menor respaldo a esta causa. Los datos utilizados en este estudio, que fueron extraídos de una investigación realizada en 1994 en Estados Unidos, mostraron que efectivamente se da esta relación que acabamos de exponer, pero solo en el caso de los hombres. Así, aunque las mujeres en general, según muestran los datos, parecen ser más propensas a sostener una visión romántica de la naturaleza, el tenerla o no, no influye demasiado en su apoyo o indiferencia respecto de la cuestión de los derechos de los animales. De este

¹⁰ Así, por ejemplo, en un estudio realizado en el año 2000 sobre algo más de cien activistas por los derechos de los animales procedentes de Norteamérica, Europa y Corea del Sur, resultó que el 71% (75 activistas) eran mujeres (Lowe y Ginsberg, 2002).

modo, la investigación de Kruse no presenta ningún resultado claro. Sí puede decirnos algo, sin embargo, la idea que expone el autor, obtenida de un estudio realizado por S. F. Kellert en el año 1996, según la cual las mujeres son menos propensas que los hombres a apoyar el control y la explotación de la naturaleza, y más tendentes a expresar afecto por los animales y a respaldar una relación ética con la naturaleza.

Otra investigación sobre el tema que no presenta resultados demasiado reveladores es la que realizaron en Estados Unidos Darcy Nickell y Harold A. Herzog, publicada en 1996. El estudio se centra en la relación que existe entre la filosofía moral individual y el género con la opinión que se tiene respecto de la propaganda a favor y en contra de la investigación científica con animales. El resultado que arroja el análisis de esta cuestión es que, entre los individuos que componían la muestra, las mujeres percibieron la propaganda en contra de la experimentación animal como más efectiva que los hombres. En cuanto a la filosofía moral individual, también se afirma en este artículo que, según anteriores investigaciones, las personas que sostienen una visión de la moral más idealista (es decir, que creen en principios universales y absolutos) son más propensas a verse afectadas por la propaganda en contra de la experimentación con animales que aquellas que son moralmente más relativistas. Los autores justifican el resultado del estudio en lo que a las mujeres respecta afirmando que son varias las investigaciones realizadas en los ochenta y principios de los noventa que muestran que las mujeres manifiestan más compasión hacia los animales que los hombres. La mayor propensión de las mujeres a sentir empatía con otros seres es lo que explica, entonces, las diferencias de género en la cuestión de los derechos de los animales.

Ninguno de estos estudios nos responde sin embargo a la pregunta de por qué las mujeres se implican más en la defensa de los animales que los varones. La afirmación de que esto se debe a que las mujeres sienten más empatía con estos seres que los hombres no explica apenas nada. Un trabajo más revelador a este respecto es el que dieron a conocer Charles W. Peek, Nancy J. Bell y Charlotte C. Dunham en 1996. En él los autores se refieren a dos tipos de justificaciones posibles que explicarían la gran implicación femenina en la búsqueda de consideración moral hacia los animales: una de ellas se basa en la socialización y la otra es de carácter estructural. En cuanto a la primera, son muchos los estudios que se centran en las diferencias en la socialización de hombres y de mujeres (como los de S. L. Galvin y A. Herzog, de 1992; los de A. Herzog, N. S. Betchart y R. B. Pittman, del año 1991 y los de S. R. Kellert y J. K. Berry, de 1987). Todos estos análisis hacen hincapié en la afectuosidad, el cuidado y la

expresividad como características que adquieren en mucho mayor grado las mujeres que los hombres en el proceso de socialización. La explicación de tipo estructural, la que más defienden aquí los autores, se centra en la hipótesis de que una ideología igualitaria de género, a la que las mujeres son más propensas que los hombres debido a su experiencia estructural con la opresión y el dominio, lleva consigo una mayor inclinación a apoyar los derechos de los animales. Basándose en datos obtenidos en 1993 en Estados Unidos a partir de una muestra nacional, los autores deducen que el sostener una ideología igualitaria de género supone una mayor propensión a respaldar los derechos de los animales en el caso de las mujeres, pero no en el de los hombres. Sin embargo, por otro lado, el análisis muestra que la mayor tendencia de las mujeres respecto de los hombres a apoyar dicha causa no se explica porque tengan una ideología igualitaria de género ni por ninguna otra de las variables que se tuvieron en cuenta al realizar el estudio (como la edad, el nivel de estudios, la raza, la ideología política, etc.). Así pues, el hecho de sostener una ideología igualitaria de género solo da cuenta, según dicha investigación, de las diferencias entre mujeres a la hora de defender o no la causa a favor de los animales, pero no explica que haya más mujeres que hombres que la apoyan.

Sin embargo, no son los datos estadísticos ni los resultados que de ellos se obtienen lo que más interesa del trabajo de Peek, Bell y Dunham (1996), sino las explicaciones que ellos mismos reproducen, tanto de carácter estructural como basadas en el proceso de socialización, que del fenómeno al que nos venimos refiriendo se han dado desde la propia teoría feminista. Comenzando nuevamente por las justificaciones basadas en el fenómeno de la socialización, cabe aludir a Nancy Chodorow y a Carol Gilligan, quienes se refieren a la orientación relacional hacia el mundo que las mujeres van adquiriendo debido a su educación. En la misma línea, Carol J. Adams y Josephine Donovan afirman que dicho pensamiento relacional conduce a las mujeres a sentirse más vinculadas con la naturaleza y con otros seres vivos que los varones. Esto supondría, a su vez, que las mujeres se comprometiesen más que los hombres en la defensa de los derechos de los animales. Inserto en esta orientación relacional hacia el mundo se encuentra el pensamiento maternal, que implica afectuosidad y empatía por los otros, y que, por tanto, promueve el interés de las mujeres por las personas cuyo bienestar se encuentra en peligro. Cuando esta preocupación se extiende más allá de los seres humanos, entonces las mujeres apoyan también los derechos de los animales.

En cuanto a las explicaciones que tienen en cuenta la estructura social como factor principal, los autores afirman, como ya hemos mencionado más arriba, que la experiencia de las mujeres con la dominación jerárquica propia del patriarcado lleva consigo, entre otras respuestas, una ideología de género igualitaria que se opone a todo tipo de dominación, incluyendo la de los animales. Desde la teoría feminista también se ha tratado esta cuestión. Así, Donovan muestra que ya aparecen paralelismos entre la dominación de las mujeres y la de los animales en los escritos de algunas feministas de finales del siglo XIX y principios del XX (como M. Fuller y C. P. Gillman), muchas de las cuales, además, apoyaban una reforma del bienestar de los animales o el vegetarianismo. Por otro lado, las ecofeministas también sugieren que la conciencia que tienen las mujeres de la dominación patriarcal puede dar lugar a una actitud diferente hacia la naturaleza y los animales. Estas feministas rechazan las ideologías jerárquicas responsables de la subyugación tanto de las mujeres como de la naturaleza y abogan por una relación no jerárquica e igualitaria entre ambos sexos, así como con la naturaleza y los animales. En el siguiente apartado se tratará esta cuestión de manera más extensa.

Como se mencionó anteriormente, Peek, Bell y Dunham (1996) afirman que uno de los resultados que arroja su análisis es que una ideología de género igualitaria no da cuenta del fenómeno de la mayor implicación de las mujeres frente a los hombres en la cuestión de los derechos de los animales. De las razones que ofrecen los autores para justificar este hecho, la más interesante es la que supone que la experiencia de la opresión patriarcal es, por sí sola, suficiente para que las mujeres sean más propensas a apoyar los derechos de los animales. Una reacción derivada de dicha experiencia puede ser simplemente la de sentir empatía por otros seres que son también víctimas de la dominación. De este modo, si una persona ha sufrido opresión, no es necesario que posea una ideología igualitaria de género para que tenga conciencia de los padecimientos de otros y se interese por ellos.

La experiencia de la opresión patriarcal aparece también como un factor determinante en el estudio realizado por Emily Gaarder (2011). Su objetivo no es, sin embargo, como en las investigaciones citadas arriba, revelar el auténtico motivo por el cual hay más mujeres que hombres en la lucha animalista. Lo que pretende es, más bien, averiguar cuáles son las razones que ofrecen las mismas activistas para justificar este fenómeno, así como su propia implicación (con el fin último de determinar cuál es la influencia en tales justificaciones de las ideas sobre sexo y género imperantes en la sociedad). Los resultados mostraron que doce de ellas estaban convencidas de que las

mujeres tienen más tendencia que los hombres a identificarse con los animales por haber sufrido opresión. El mismo número de activistas sostenía que la clave estaba en los diferentes procesos de socialización a los que son sometidos hombres y mujeres. La socialización de las niñas y mujeres fomenta el desarrollo de sus capacidades emocionales (y con ello su inclinación al cuidado) mucho más que la de los varones. En contraste con estas justificaciones apoyadas en factores sociales, diez activistas ofrecieron explicaciones de carácter biológico, basadas, sobre todo, en el supuesto instinto maternal femenino y en la abundancia de testosterona en los varones.

4.2.2. La unión de los excluidos

Según se puede concluir del apartado anterior, resulta más fructífero dejar a un lado los estudios sociológicos, que no terminan de encontrar una razón por la cual las mujeres manifiestan una mayor preocupación que los hombres por el bienestar de los animales, y ahondar en las explicaciones que algunos teóricos y teóricas animalistas ofrecen al respecto.

Kenneth Shapiro (1994) se muestra convencido de que las mujeres están más acostumbradas que los hombres a sufrir opresión, de ahí que tiendan a identificarse más con otros seres oprimidos. Además, aclara, el sometimiento de las mujeres y el de los animales tienen ciertos elementos estructurales y lingüísticos en común: “Both women and animals require «husbanding» (husband, husbandry); both can be a good piece of meat («Are you a breast or a leg man?» –advertisement for Purdue chicken); and both are fair game (objects of the hunt)” (p. 134). En una línea de pensamiento semejante, Josephine Donovan (2006), cuando explica que es necesario “dialogar” con los animales (en el sentido de prestarles atención de manera abierta, sin imponer de entrada nuestros criterios), afirma que las feministas tienen conciencia de cómo se siente alguien cuando no se le escucha, lo cual las sensibiliza con respecto a otros grupos marginados. Carol Adams (1990/2000) también se refiere a este asunto y deja muy claro que este fenómeno no tiene nada que ver con una supuesta esencia femenina que haga de las mujeres personas solícitas e inclinadas al cuidado de los demás. Lo que ocurre es que cuando una persona se encuentra privada de poder en la cultura dominante, presta más atención a los otros seres carentes de poder. El privilegio, concluye Adams, resiste el autoexamen, pero la exclusión no.

Tanto los estudios sociológicos anteriores como las opiniones que se acaban de señalar, y otras semejantes que se han ido poniendo de manifiesto a lo largo de este trabajo, conducen una vez más a la idea de que existe una estructura de opresión común que da cuenta de todos los tratos discriminatorios, estén dirigidos a mujeres (sexismo), a personas de razas diferentes de la blanca (racismo), a personas de clases sociales desfavorecidas (clasismo), a animales (especismo), etc. Tampoco se debe olvidar que la naturaleza en su conjunto se encuentra sometida a un fuerte dominio, el cual es inseparable de los otros modos de subyugación. Además, los argumentos que se usan para legitimar la existencia de todas estas opresiones son muy semejantes, pues todos se remiten en último término a lo que Karen Warren (1996) denomina “lógica de la dominación”, que no es otra cosa que “...una estructura de argumentación que justifica la subordinación a través del principio de *que la superioridad justifica la dominación*” (p. 15).

4.2.2.1. *La necesidad de una estrategia común*

Por todo lo dicho en el apartado anterior, no es extraño que en no pocos escritos feministas de la actualidad sea frecuente encontrar, aparte de la conocida crítica a las tan señaladas dicotomías que desde la Antigua Grecia han estructurado el pensamiento propio de la cultura occidental (cultura/naturaleza; razón/emoción; masculino/femenino; humano/animal; etc.), la afirmación de que para combatir cualquiera de esos dualismos, es necesario atacarlos todos. Concretamente, el pensamiento ecofeminista se ha caracterizado desde un principio por establecer este tipo de conexiones. Aunque existe una gran variedad de tendencias dentro de esta rama de la teoría feminista¹¹, según María Xosé Agra Romero (1998), todas coinciden en algo básico: la relación entre la dominación y explotación de la naturaleza y la de las mujeres. Para Greta Gaard (1993a), la premisa básica del ecofeminismo es en realidad bastante más extensa, pues no incluye solo a las mujeres y a la naturaleza, sino también a otros grupos humanos y no humanos que se encuentran en situación de desventaja:

...ecofeminism's basic premise is that the ideology which authorizes oppressions such as those based on race, class, gender, sexuality, physical abilities, and species is the same ideology which sanctions the oppression of nature. Ecofeminism calls for an end of all oppressions, arguing that no attempt

¹¹ Sobre el ecofeminismo y las diferentes tendencias que existen dentro de esta corriente, puede verse: Puleo (2005) y Puleo (2015: 390-4).

to liberate women (or any other oppressed group) will be successful without an equal attempt to liberate nature. Its theoretical base is a sense of self most commonly expressed by women and various other nondominant groups –a self that is interconnected with all life (p. 1).

Sin embargo, no se trata, para el ecofeminismo, solamente de que la opresión de las mujeres y de la naturaleza se encuentren vinculadas desde un punto de vista teórico, sino también, y sobre todo, se trata de que las mujeres sufren más que los hombres la degradación del medio ambiente. Esto es más evidente aún en los países pobres, pero incluso entre los que se denominan desarrollados pueden encontrarse claras muestras de este fenómeno. En este sentido, Alicia Puleo (2008) señala lo siguiente:

Puesto que las sustancias químicas tóxicas se fijan en la grasa y el cuerpo femenino tiene una mayor proporción de tejido graso y más inestabilidad hormonal, la contaminación afecta más a las mujeres. Esto explica que presenten más frecuentemente que los hombres el síndrome de hipersensibilidad química múltiple (SHQM) y otras patologías resultantes del deterioro medioambiental (...). Distintas organizaciones, entre ellas Red Medioambiental de Mujeres, han señalado que el alarmante aumento del cáncer de mama de los últimos cincuenta años está causado principalmente por la exposición a xenoestrógenos, término que designa a las sustancias químicamente similares a las hormonas femeninas (pesticidas organoclorados, dioxinas de las incineradoras, resinas sintéticas, y otras sustancias contenidas en los productos de limpieza, envoltorios de plástico, pinturas, etc.). La exposición puede ser directa (...) o a través de la ingestión de alimentos contaminados (observándose gran concentración de estos productos en las grasas animales) (p. 52, nota 55).

Por otro lado, la función esencial que cumple el cuerpo femenino en la reproducción humana hace también a las mujeres más vulnerables en este sentido. Así, como sostiene Lynda Birke (1986):

The pollution of the environment can, for instance, be seen as of special concern to women because of women's role in reproduction. The connection here is that pollution can damage the unborn child, which can thus bring women particular anguish, through miscarriage or through giving birth to a malformed child. In this sense environmental issues are very much women's issues (p. 123).

Partiendo de esta relación entre el dominio de la naturaleza y la posición de inferioridad y de debilidad a la que se encuentran sometidas las mujeres en la sociedad, Ynestra King (1989) afirma que solo el ecofeminismo puede conciliar la naturaleza y la sociedad, pues los otros tipos de feminismo han seguido sosteniendo el dualismo cultura/naturaleza. Sin embargo, continúa la autora, la naturaleza en ningún momento declaró la guerra a la humanidad, sino que ha sido la humanidad patriarcal la que ha despreciado y dominado a lo largo de la historia tanto a la naturaleza como a las mujeres. Que gran parte de las teóricas feministas no hayan sabido darse cuenta de la necesidad de combatir esta dicotomía fundamental no es extraño, pues, en general, casi todas las filosofías de liberación, como el socialismo, por ejemplo, han sostenido también la idea de que el dominio de la naturaleza es necesario para el logro de la verdadera libertad humana. Así pues, según King, las principales teorías feministas contemporáneas (el feminismo liberal, el socialista y el radical cultural) han continuado en la línea del pensamiento dualista, han cometido el error de escoger entre naturaleza y cultura sin tener en cuenta el estrecho vínculo que existe entre la dominación de la naturaleza y el sometimiento de unos seres humanos por otros.

Otras teóricas ecofeministas van más allá que Ynestra King y, aparte de hablar del dominio de la naturaleza, se refieren de manera explícita a la explotación de los animales (esta línea de pensamiento puede denominarse “ecofeminismo animalista”). Así lo hace Deane Curtin cuando explica en qué consiste el ecofeminismo: “It argues that the patriarchal conceptual framework that has maintained, perpetuated, and justified the oppression of women in Western culture has also, and in similar ways, maintained, perpetuated, and justified the oppression of nonhuman animals and the environment” (1991: 60). También Greta Gaard (1993a) muestra que no es posible ignorar a los animales cuando hablamos de cómo la degradación medioambiental afecta más a las mujeres. El vínculo entre feminismo, ecologismo y animalismo se ha puesto de manifiesto gracias a los datos que se han recogido acerca de los efectos de la polución y la degradación ambiental en las vidas de las mujeres y de los animales. Los pesticidas, los desechos químicos, la lluvia ácida, la radiación, etc., afectan en primer lugar a las mujeres, a sus sistemas reproductivos y a los niños. Además, estas sustancias químicas peligrosas se prueban en animales de laboratorio con el fin de determinar su nivel de toxicidad. Esta práctica, junto con la ganadería industrial y la dieta carnívora, muestra la conexión entre la degradación medioambiental y la opresión de los animales. Al mostrar la baja calidad de vida de las mujeres, los niños, las personas del Tercer Mundo y los

animales, así como la degradación del medio ambiente, las ecofeministas ponen de manifiesto que el sexismo, el racismo, el clasismo, el especismo y la explotación de la naturaleza se refuerzan mutuamente. Por este motivo se hace necesaria una liberación conjunta, no por separado, lo que supone, a su vez, pensar en estrategias globales.

Lisa Kemmerer (2012) resume muy bien la relación que existe entre los diversos tipos de opresión, así como la idea de la necesidad de una lucha conjunta, cuando afirma: “Oppressions are linked. We cannot free human beings without freeing cows, sows, and hens along with women and men who are systematically oppressed by those in power. Rather than seek to fight our way up the patriarchal ladder, those working for social justice need to dismantle hierarchies, and cease to exploit *all* those who are less powerful...” (p. 31).

Adams (1995a) insiste igualmente en la relación que existe entre los diversos tipos de dominación. Si, por un lado, las feministas no pueden ignorar la opresión de los animales, tampoco los movimientos de liberación animal deben olvidar la estructura patriarcal. Así pues, tratar de defender la causa animalista sin luchar al mismo tiempo contra el patriarcado carece de sentido. Para mostrar hasta qué punto se encuentran unidos ambos sistemas de dominación, Adams ha creado el término “*sex-species system*” (que podría traducirse como “sistema sexista-especista”). Dicho concepto muestra que el énfasis que se ha hecho históricamente, y que se sigue haciendo hoy en día, en las diferencias entre humanos y animales no sirve realmente para exaltar la humanidad, sino más bien la virilidad, concretamente la del hombre blanco. Lo que tradicionalmente se ha utilizado para separar a los humanos de los animales, la racionalidad, se ha usado también para establecer diferencias entre los hombres y las mujeres, así como entre los blancos y las personas de otras razas: “Species categorization is one aspect of a racist patriarchy. «Man» (read: white man) exists as a concept and a sexual identity through negation («not woman, not beast, not colored» - that is, «not the other»)” (pp. 174-5). Unas líneas más adelante Adams añade lo siguiente:

The sex-species system insures that white, «rational» men have access to female animal bodies. In *The Sexual Politics of Meat*, I explain how it is that nonhuman animal bodies of either sex are rendered female. «Prey» -from whales to foxes- are called «shes» whether they are male or female. Similarly, women’s bodies, especially the bodies of women of color, are seen as animal (p. 176).

De manera semejante, Gaard (1993a) explica que el modo como se ha conceptualizado a las mujeres y a la naturaleza en la tradición intelectual occidental ha dado como resultado la devaluación de todo lo que se asocia con lo femenino (la naturaleza, los animales no humanos, el cuerpo y las emociones) y la valoración excesiva de todo aquello que se relaciona con lo masculino (la razón, el ser humano, la cultura y la mente). Por otra parte, el ideal del hombre autónomo propio del patriarcado da lugar a un *yo* desvinculado y atomístico que conduce a la violencia y que se encuentra, por tanto, no solo en la raíz de la crisis ecológica actual, sino también de todo tipo de opresión.

También desde la religión cristiana, inseparable de la tradición intelectual y filosófica de Occidente, se ha degradado lo femenino y se lo ha comparado con la animalidad.

Del mismo modo que la Biblia colocó a los humanos en una posición de autoridad sobre los animales, así también colocó al hombre en una posición de autoridad sobre las mujeres. La mujer, que es creada a partir de una costilla de Adán, se muestra como una criatura moralmente débil, responsable de la expulsión del Edén, que debe ser colocada bajo la autoridad de sus maridos, de modo que se preserve la jerarquía natural ordenada por Dios. Esta jerarquía tuvo su continuación en la iglesia cristiana, formando las bases de las relaciones sociales y legales de hombres y mujeres durante los últimos dos mil años (Charlton, 1999: 104-5).

De la conciencia clara acerca de la relación que se da entre la opresión de las mujeres y la de los animales surgió en Estados Unidos la organización *Feminists for Animal Rights*, fundada en 1982 por las ecofeministas Marti Kheel y Tina Frisco (DeMello, 2012). Aunque la organización ya no está activa, aún se encuentra accesible su página web, donde puede leerse lo siguiente: “... Feminists for Animal Rights, an organization that was active nationwide for over two decades in seeking to end all forms of abuse against women, animals and the earth”¹². El vínculo que estas teóricas encuentran entre la dominación de las mujeres y la de los animales no humanos dentro del marco de la estructura patriarcal está muy bien sintetizado en la siguiente cita de Kemmerer (2012): “Indeed, the same patriarchy that oppresses women oppresses nonhuman animals. Farmed animals and «housewives», «lab» animals and prostitutes,

¹² Esta página puede encontrarse en la siguiente dirección: <http://www.farinc.org/> (consultado el 11 de mayo de 2015).

dancing bears and girls in the sex trade –all have too long been exploited by the same patriarchal hierarchy wherein the comparatively weak are exploited for the benefit of the powerful” (p. 31).

Teniendo en cuenta todo lo dicho, se puede concluir una vez más que son necesarias estrategias globales para combatir toda una serie de tratos discriminatorios que se encuentran vinculados unos con otros. Quien ha hablado también de manera extensa acerca de la necesidad de luchar de manera conjunta en favor de todos los seres que se encuentran oprimidos, al margen del colectivo al que pertenezcan, es Susanne Kappeler:

Compartmentalizing violence and oppressions according to their objects misleads us to focus on particular groups of the oppressed –(victim) identities that are created *through* that oppression. Instead, we need to look at the common factors of power that not only connect these different oppressions but which through their intersection point to an accumulation of power in the hands of those whose interests are being served by all forms of oppression: the principal beneficiaries of all power and exploitation, the elites and corporations of (principally) white, Western, capitalist, educated adult men (1995: 323).

Esto no significa, continúa explicando Kappeler, que otras personas no se beneficien de la explotación de los demás, sean humanos o animales, pues la mayoría de los seres humanos lo hacen de una u otra forma y en diferentes grados. Así, por ejemplo, los blancos se benefician de la explotación de las personas de otras razas, así como de los desequilibrios de poder que se dan entre países pobres y ricos. Por otra parte, los humanos en general sacan partido de las condiciones inferiores en las que se encuentran los animales. Es precisamente esta posibilidad, la de que unas personas saquen beneficio de la explotación ajena, lo que rompe la solidaridad entre los diferentes grupos oprimidos y debilita nuestra voluntad a la hora de unirnos con el fin de terminar con todo tipo de opresión.

A este respecto, resulta oportuno referirse a la crítica que hace Robert Garner (2003) a la idea de que la opresión de las mujeres y la explotación de los animales guardan una importante relación. Según este autor, el grado de explotación al que se encuentran sometidos los animales no puede compararse con el que sufren las mujeres, las cuales, por otro lado, también toman parte en la explotación de estos seres. Además, las mujeres, en tanto que seres humanos, disfrutan de leyes que las protegen de la

violencia, cosa que no ocurre con los animales. Así pues, la protección y el bienestar del que gozan las mujeres es claramente superior al que disfrutaban los animales no humanos, lo cual dificulta mucho la solidaridad. Sin embargo, esta reflexión no se contradice con la idea de que hay una estructura de opresión común; incluso se puede decir que apoya la afirmación de Kappeler (1995) de que es fundamental atender, antes que a los diferentes grupos oprimidos, a la forma en la que los diversos sistemas de opresión operan y a la manera como se entrelazan para dar lugar a importantes centros de poder. De este modo, la lucha contra un tipo de opresión supone la lucha contra todos los demás (sexismo, capitalismo, supremacía blanca, especismo, etc.) y requiere, por tanto, de nuestra resistencia conjunta. Es necesario evitar las políticas identitarias que convierten cada lucha en un conflicto simple, vinculado a un único colectivo -cuyos integrantes aparecen además como víctimas-, y en la responsabilidad de un *lobby* concreto.

En este sentido, continúa Kappeler, el feminismo tiene mucho que ofrecer, puesto que es capaz de retar las estructuras de dominación sin, al mismo tiempo, victimizar a los oprimidos, es decir, sin convertirlos en la clientela de nuestra benevolente protección y representación.

4.2.2.2. El dualismo cultura/naturaleza como condición suficiente pero no necesaria

Parece claro que en todos los discursos a los que venimos refiriéndonos se parte de la idea de que en la base de la opresión de las mujeres, la naturaleza y los animales se encuentran las dicotomías a las que tantas veces nos hemos referido: cultura/naturaleza, hombre/mujer; humano/animal. Pero cabe plantearse si estas dicotomías se dan también en otras culturas diferentes de la occidental y si el hecho de que se den o no afecta a la situación de las mujeres. Birke (1986) advierte que ni en todas las sociedades se separa de la misma manera naturaleza y cultura, ni en todas se asimila mujer a naturaleza. Es muy posible que dicha asimilación tenga que ver con que se considere a la mujer, igual que a la naturaleza, como imprevisible. En las culturas que se encuentran integradas en la naturaleza, y no enfrentadas a ella, el punto de vista es muy diferente. Tal es el caso, entre otros, de los indios Sioux, que dicen no ver la naturaleza como algo desordenado y amenazante, como sí ocurre en la cultura occidental. En general, continúa Birke, todas las sociedades humanas usan algún tipo de clasificación para comprender mejor el mundo, y la mayoría utiliza un sistema binario. Lo que es destacable de nuestra cultura

es que muchas de las clasificaciones dicotómicas en las que se apoya el pensamiento implican una jerarquía. De esta manera, las mujeres, los animales, las personas de razas no europeas, las clases trabajadoras, etc., se asocian con la naturaleza y se consideran inferiores a la otra parte de la dicotomía (los hombres, los humanos, los blancos, las clases medias y altas, etc.).

En cuanto a si estas diferencias entre culturas afectan de manera importante a la situación de las mujeres, Huey-li Li (1993) observa que el hecho de que tales dualismos y sus correspondientes jerarquías no se encuentren de igual manera en la cultura china no es óbice para que las mujeres, que no se conciben como vinculadas a la naturaleza, tengan una posición inferior en dicha sociedad. La actitud de las personas chinas hacia la naturaleza se ha basado en “ser uno con la naturaleza”, pero esta visión holística del mundo no ha impedido que se estableciera la dominación masculina y la subordinación femenina. En el presente, la búsqueda del desarrollo económico en la sociedad china ha dado lugar a la explotación constante y acelerada de los recursos naturales, lo cual ha convivido con la reverencia a la naturaleza. “Thus, it is doubtful that transcendent dualism is the ultimate cause of various forms of oppression, and that the exploitation of nature is modeled universally after sexual oppression” (p. 276).

En el mismo sentido, Val Plumwood (1993) advierte que el dualismo cultura/naturaleza y su vínculo con el sometimiento de las mujeres, así como con la degradación del medioambiente, no es algo universal:

...the gendered character of nature/culture dualism, and of the whole web of other dualisms interconnected with it, is not a feature of human thought or culture *per se*, and does not relate the universal man to the universal woman; it is specifically a feature of *western* thought. [...] Women in certain New Guinea cultures, for example, are seen as aligned with the domestic or cultivated sphere, men with the forest and with wild land (...). We cannot therefore see the alignment of women to nature as the entire basis and source of women's oppression, as some accounts have done, since women often stand in relatively powerless positions even in cultures which have not made the connection of women to nature or which have a different set of genderised dichotomies (p. 11).

Teniendo estas reflexiones en cuenta, no parece desacertado pensar que del hecho de que en una cultura no se divida de la misma forma que se hace en Occidente entre naturaleza y cultura y no se asimile mujer a naturaleza, no se deduce que la

posición de la mujer en esa sociedad sea de igualdad con el varón y que no se estén explotando de forma excesiva los recursos naturales. Lo que sí parece cierto es que donde se dan aquellos rasgos, se dan al mismo tiempo desigualdades entre hombres y mujeres, así como dominio de la naturaleza. En síntesis, dichas características no parecen ser condición necesaria para la desigualdad entre los sexos y la explotación de la naturaleza, pero sí suficiente.

4.2.2.3. Solidaridad frente al determinismo

Como ya se ha destacado en reiteradas ocasiones, en la cultura occidental se ha establecido una fuerte relación entre mujer, naturaleza y animalidad. El motivo de este vínculo puede encontrarse -según explica Margo DeMello (2012) siguiendo a la antropóloga Sherry Ortner- en la cantidad de tiempo que el cuerpo femenino se encuentra ocupado por sus funciones reproductivas. Buena parte de los rasgos y funciones del cuerpo femenino no ayudan en la supervivencia, sino que resultan útiles para la perpetuación de la especie. De hecho, algunos de sus rasgos físicos y fisiológicos suponen una importante desventaja para las mujeres: pechos abultados; incomodidades causadas por la menstruación; posibilidad de contraer cáncer de útero, de ovario o de mama; embarazos y partos. Todo esto supone que las mujeres estén más condicionadas por su cuerpo que los hombres, que quedan más libres para dedicarse a otras cuestiones, como crear cultura. De este modo, las mujeres se encuentran determinadas por sus capacidades reproductivas, pero no realmente desde un punto de vista físico, sino más bien cultural. La sociedad espera de ellas que empleen gran parte de su tiempo y energía dando a luz y criando hijos, lo que ha implicado la existencia de importantes barreras legales y sociales que les han impedido alcanzar los mismos logros que los hombres.

El hecho de que se haya vinculado a las mujeres con la naturaleza por su capacidad reproductiva ha supuesto que se las vincule al mismo tiempo con los animales, seres que se consideran también determinados por su cuerpo y su biología. Por todos estos motivos no es extraño que, como afirma Birke (1994, 1995b), el feminismo haya tendido a apoyar la separación entre naturaleza y cultura, y junto con ella la división entre humanos y animales, con el fin de asegurar un lugar para las mujeres en la humanidad y en la cultura. Del mismo modo, la crítica feminista de la ciencia ha sido con frecuencia superficial; pues no se ha tomado conciencia de que el

determinismo esencialista contra el que tanto se ha luchado se apoya en el determinismo aplicado a los animales. Por otra parte, si bien el feminismo ha criticado el poder ideológico de la ciencia, ha ignorado al mismo tiempo la estructura de poder que permite y justifica el uso de animales en este ámbito. Gran parte de la teoría feminista sigue, por tanto, concibiendo lo biológico como asociado a lo natural y animal y enfrentado a lo cultural y humano. Parece claro que el feminismo ha heredado de la tradición racionalista ilustrada el concepto de animal como “otro”; solo en los últimos años ha comenzado a cuestionar estas ideas.

Frente a la insistencia de gran parte de la teoría feminista en mantener la dicotomía humano/animal, Birke advierte del peligro que supone asociar a los animales con lo puramente biológico y natural, pues es fácil que este vínculo se traslade después a algunos seres humanos, como de hecho ha ocurrido con las mujeres. Pero, además de recordar esto, es interesante mencionar aquí ciertos rasgos que, según la autora, se vinculan con lo biológico, como la pasividad y la fijeza. Así, desde la biología como disciplina, se ha dado a entender con frecuencia que los animales no son agentes transformadores de su medio y que el comportamiento de las especies no varía en el tiempo. Sin embargo, para Birke, esto constituye un importante error, pues los animales son activos en su medio y sus acciones tienen efectos en él; ambos van cambiando conjuntamente. Algunos biólogos reconocen este hecho, pero, en general, ha prevalecido la idea de las esencias animales. Los procesos fisiológicos se conciben, entonces, en el pensamiento occidental, incluyendo buena parte de las teorías feministas, como situados al margen del universo de la construcción social. Tal concepción de lo biológico contribuye a que el determinismo no termine de desaparecer. Por este motivo, afirma Birke, el feminismo ha de combatir no solo el biologismo en lo que se refiere a las diferencias de sexo, sino en general, al margen del aspecto de la realidad al que se aplique.

Val Plumwood (1991), refiriéndose a las dicotomías en general, señala que implican una jerarquía en la que la parte inferior se convierte en un medio para los fines de la superior, la cual encuentra su plena realización dominando la parte inferior. Las características compartidas entre ambas partes quedan también minimizadas en el pensamiento dicotómico. Esto ha ocurrido en el caso de la división entre humano y naturaleza. Para superar este dualismo es necesario no solo otorgar un estatus más alto a la parte inferior, sino que además hay que reconceptualizar la categoría de humano. Se ha de reconocer que el ser humano no solo tiene características mentales, que son las

que se consideran como realmente humanas, sino también biológicas, y que estas son tan dignas del ser humano como aquellas. “Esto proporcionaría una base para el reconocimiento de las *continuidades* con el mundo natural. Por tanto, la reproducción, la sensualidad y la emotividad serían consideradas cualidades plena y auténticamente humanas, tanto como la capacidad para la planificación y el cálculo abstracto” (p. 249).

Es necesario, por tanto, reconocer que el comportamiento humano tiene una base biológica. Pero, por otra parte, para no caer en un determinismo reduccionista, hay que comprender que la manifestación de los diversos comportamientos está en función del contexto y del ambiente en el que se encuentra un individuo. De ahí que haya que hablar de potencialidades biológicas, más que de determinación biológica. Se debe resaltar, además, que esta flexibilidad no es aplicable solo al ser humano, sino también al resto de los animales, cuyo comportamiento no responde a algo así como una programación previa, sino que, en buena parte, está en función del contexto en el que se encuentra cada individuo. Desde este punto de vista,

Oponerse al esencialismo supondría, entonces, defender que no existe una única naturaleza femenina caracterizada por la empatía, la sensibilidad y el cuidado maternal y determinada por nuestra historia evolutiva; pero significaría también la defensa de que los otros animales, desde su biología, construyen también en interacción su forma de estar en el mundo (González y Rodríguez, 2008: 101).

Como ya se ha señalado, esta oposición radical al esencialismo no se ha dado por lo general en el feminismo, que ha mantenido una relación difícil con las posiciones en defensa de los animales. A pesar de todo, como muestra Birke (1995b), se trata de dos posturas que pueden colaborar y enriquecerse mutuamente. Por un lado, el feminismo puede ayudar a los defensores de los animales a situar los problemas en un contexto político adecuado, de manera que no caigan en posturas discriminatorias, como, entre otras, el sexismo y el racismo. Así, por ejemplo, según relata Birke, en Inglaterra ha habido casos de ataques antisemitas con el argumento de que el ritual judío del sacrificio de animales es más cruel que el método que se utiliza en los mataderos tradicionales, en los que se aturde al animal antes de darle muerte¹³. Por otro lado, el feminismo puede aprender de las posturas en defensa de los animales la necesidad de poner en cuestión no solo las fronteras que dividen a hombres y mujeres, sino también

¹³ También Carol Adams (1994) ha denunciado el sexismo en el que han caído ciertas campañas contra la fabricación y venta de prendas de piel llevadas a cabo por Greenpeace en Estados Unidos.

las que separan al género humano del resto de los animales (Birke, 1995b). El reconocimiento de la continuidad entre humanos y animales basado en la crítica al determinismo refuerza tanto al feminismo como al movimiento animalista: "...el análisis de cómo se construyen «ser mujer» y «ser animal», en interacción activa con otros agentes y con el entorno, puede visibilizar las raíces de la subordinación y permitir la alianza entre feminismo y animalismo sin presuponer una naturaleza femenina especialmente diseñada para atender al sufrimiento de los otros..." (González y Rodríguez, 2008: 102).

4.2.2.4. Mujer, naturaleza y animales como objetos de dominio y violencia

Otros conceptos sobre los que es necesario reflexionar desde la teoría feminista son los de dominio y violencia. Como ya se ha señalado, tanto las mujeres, como la naturaleza y los animales han sido objeto constante de sometimiento; lo cual significa ser también, de una manera u otra, objeto de violencia.

En las sociedades occidentales, se ha entendido que el desarrollo de la civilización solo es posible venciendo a la "bestia irracional y salvaje" que representa la naturaleza. Esto significa, por un lado, la conquista y el dominio de la naturaleza; y, por otro, la expulsión de todo vestigio de nuestra propia animalidad (Kheel, 1993). Hoy en día, desde la ética ambientalista y el ecofeminismo, se pretende superar esta imagen de la naturaleza con el fin de poner freno a la degradación y la destrucción de nuestro planeta. Frente a dicha imagen, se recurre con frecuencia a la metáfora de la "Madre Tierra", propia de los nativos americanos. Sin embargo, critica Gaard (1993b), antes de utilizar esta metáfora sería necesario cambiar el concepto de madre propio de nuestra cultura. En Occidente, se concibe a la madre como una persona sacrificada que da sin límites, que muestra una generosidad extrema y cuya razón de ser es atender las necesidades de sus hijos, incluso cuando ya están criados. Mientras no se cambie esta concepción de la maternidad por otra en la que se respeten las necesidades de la madre, la metáfora de la Madre Tierra solo servirá para perpetuar la idea que el ecofeminismo pretende erradicar. Además, feminizar la naturaleza en una cultura en la que las mujeres se encuentran sometidas, como ocurre en la occidental, supone condenarla a la subyugación. Por otro lado, no hay que olvidar que feminizar la naturaleza tiene como contrapartida masculinizar la cultura.

Dejando a un lado la discusión sobre si es o no recomendable utilizar la metáfora de la Madre Tierra, lo cierto es que aún prevalece en nuestra cultura la imagen de la naturaleza como algo que debe ser conquistado y dominado. Hoy en día, la batalla heroica contra la naturaleza rebelde se representa con “hazañas” masculinas tales como la caza deportiva, las corridas de toros y los rodeos. Refiriéndose en concreto a las corridas de toros, Puleo muestra que en este ritual se pone de manifiesto cómo lo humano y lo masculino se definen a partir del concepto de dominio y, con ello, se hace evidente el estrecho vínculo que existe entre el antropocentrismo y el androcentrismo. Las corridas de toros constituyen

...una puesta en escena real y simbólica de lo que Karen Warren ha llamado *lógica de la dominación*, que concibe la diferencia en términos jerárquicos de inferioridad y superioridad, legitimando así el sometimiento y la violencia. Como marco conceptual opresivo [...] la lógica de la dominación mantiene y refuerza los vínculos de subordinación entre los humanos (sexismo, racismo, clasismo...) y entre los humanos y la naturaleza (2004:75).

Es necesario señalar, sin embargo, que, aunque en las corridas de toros se muestre el dominio del hombre sobre el animal, los toros no gozan de una mala reputación en la sociedad patriarcal. Como explica Karen Davis (1995), los hombres han admirado tradicionalmente a ciertos animales salvajes y han intentado emularlos, aun cuando hayan tratado al mismo tiempo de subyugarlos y, en ocasiones, de destruirlos. Se trata de animales que se asocian con la naturaleza salvaje y la libertad y que, de este modo, están en armonía con el espíritu “masculino” de aventura y conquista tan idealizado en nuestra cultura. En contraste con esto, los animales que son objeto de confinamiento y que se consideran mansos no han gozado de tal consideración, sino que han sufrido el desprecio de los seres humanos. El ejemplo más claro lo tenemos en los animales de granja. Es con este tipo de animales, según Davis, con los que realmente habría que asociar a las mujeres, pues nunca se las ha admirado ni se ha tratado de emularlas.

Existe otro vínculo más explícito y directo que el que señala Puleo –que es más bien de carácter simbólico- entre el dominio y la violencia sobre las mujeres y los que se ejercen sobre ciertos animales. Se trata en este caso de animales dóciles, animales de compañía, lo que, siguiendo el planteamiento de Davis, los convierte en seres poco dignos de respeto y también en víctimas fáciles. Según ciertos estudios realizados en

Estados Unidos entre finales de los años noventa del pasado siglo y los primeros años del actual, entre el 50 y el 85% de las mujeres que huyen de su hogar a causa de la violencia de género sostienen que su pareja ha maltratado también a los animales de la familia (DeMello, 2012). Se trata de un tipo de maltrato psicológico que constituye una forma más de ejercer el control sobre las mujeres. Es una estrategia del maltratador para demostrar y reafirmar su poder y para evitar que la mujer lo abandone, pues el animal quedaría solo y desprotegido. Además, el hecho de que el maltratador mate o amenace con matar a un animal refuerza el aislamiento que sufre la mujer, así como la falta de control sobre su propia vida, lo que la lleva, en muchos casos, a permanecer junto a su pareja (DeMello, 2012; Adams 1995b). Según sostiene Adams (1995b), los trabajadores de los centros de acogida para mujeres maltratadas declaran que a menudo las oyen hablar sobre animales -sobre todo perros y gatos- amenazados, maltratados y muertos:

These workers have reported to me personally that cats are more likely to be stabbed or disemboweled, dogs to be shot, both may be hung, though a choke chain leash enables a batterer to act quickly against a dog; sometimes the pet simply disappears or dies mysteriously. Batterers have chopped off the heads or legs of cats, stepped on and thus killed a Chihuahua puppy. Cats have been found nailed to the front porch (p. 60).

El hecho de que en los centros de acogida para mujeres maltratadas no se admitan animales supone un problema, pues algunas de ellas dejan de buscar refugio allí por este motivo. Así, según declaró un trabajador de uno de estos refugios, dos mujeres no fueron capaces de abandonar a los hombres que las maltrataban porque temían por la vida de sus animales. Otras dos que sí lo habían hecho, volvieron junto a ellos para proteger a los animales de la familia (Adams, 1995b). En un estudio realizado en el año 2003 en Estados Unidos sobre mujeres víctimas de la violencia de género que habían huido de su hogar, se comprobó que una de cada cuatro había pospuesto su entrada en el centro de acogida por temor a la seguridad de un animal (DeMello, 2012)¹⁴.

El daño que se hace a estos animales es violencia por sí mismo y muestra, a la vez, cómo la violencia ejercida contra ellos y la que se inflige a algunos seres humanos,

¹⁴ Actualmente existen en Estados Unidos algunos programas para ayudar a mujeres que se encuentran en estas circunstancias. Como ejemplo, cabe referirse al programa denominado Companion Animal Rescue Effort (CARE), en Nuevo México, que provee de un lugar de acogida a los animales de compañía de las mujeres maltratadas. Además, actualmente muchas casas de acogida para víctimas de la violencia de género trabajan con refugios de animales para ofrecer un lugar donde los animales de compañía de estas mujeres puedan permanecer a salvo (DeMello, 2012).

en este caso mujeres, se encuentran interconectadas. Por todos estos motivos, Adams (1995b) se muestra convencida de que los compromisos del feminismo contra la violencia no pueden pararse en la frontera de la especie. Solo lograrán algún resultado si tienen en cuenta los diferentes modos de coacción, se ejerza esta sobre animales humanos o sobre animales no humanos.

En el mismo sentido, María José Guerra Palmero pregunta de manera retórica: “...¿no es la violencia contra los animales uno de los gérmenes atávicos de toda violencia? ¿no se ha justificado secularmente la violencia contra las mujeres, los niños y las personas de otras razas por su «supuesta» cercanía con la naturaleza, por su ser casi animales?” Combatir la violencia pasa, entonces, por “...erradicar el supuesto de la bastarda e ilegítima pretensión de nuestra especie a ejercer un dominio irrestricto que incluya el maltratar a los animales” (2000: 379).

Para lograr este fin, que puede verse como equivalente al objetivo ecofeminista de terminar con la opresión de la naturaleza y de los seres humanos, resulta imprescindible desvincular el concepto de masculinidad del de “poder sobre” otros, así como del rechazo y la denigración de lo femenino. Solo así será posible cambiar una moralidad basada en el dominio por otra que vaya más allá de las relaciones de poder y que se fundamente en la responsabilidad, el respeto mutuo y la reciprocidad (Birkeland, 1993). Esta transformación exige, a su vez, un cambio de mentalidad y de actitud esenciales. Debemos avanzar hacia un modo de actuar que no se base en la idea del sujeto humano en relación con un mundo objeto y en el consecuente interés del hombre por dominar, explotar y destruir. Superar este modo de relacionarse con el mundo natural, el cual constituye un axioma de la ideología occidental, requiere una lucha no solo contra el poder, sino también contra su legitimación, es decir, contra la convicción de que el interés humano por la explotación y la dominación es algo natural (Kappeler, 1995). Si se cree en la idea de que la humanidad es por naturaleza autónoma, agresiva y competitiva, es decir, “masculina”, entonces las estructuras de poder y la coerción aparecen como necesarias para mantener el orden social. Las relaciones de cooperación se conciben, desde este punto de vista, como no realistas, incluso como utópicas (Birkeland, 1993).

A pesar de todo lo dicho, hay que advertir que una mentalidad y una actitud violentas hacia determinados seres humanos no suponen siempre un modo de actuar semejante hacia los animales. Como ya se mencionó en el capítulo primero, así lo muestran Arnold Arluke y Boira Sax (1995) en un artículo sobre el trato dispensado a

los animales y a los seres humanos en el régimen nacionalsocialista en Alemania. Durante su gobierno, los nazis manifestaron un fuerte desprecio hacia algunos humanos y cierta consideración con los animales en general. Muestra de lo segundo es que sacaron adelante múltiples leyes de protección de animales de todo tipo. En la introducción de una de ellas, se hablaba sobre la necesidad de fomentar la compasión hacia los animales como un importante valor moral. Además, para los dirigentes nacionalsocialistas, la supuesta agresividad del instinto animal se convierte en un modelo para los alemanes. De este modo, el mundo deja de estar centrado en los humanos y lo esencial pasa a ser el proceso evolutivo en tanto que proceso de mejora constante de la raza gracias a la “supervivencia del más apto”. Se deja, entonces, de lado la dicotomía humano/animal y se sustituye por el dualismo que separa lo puro (representada por los arios y por la naturaleza) de lo contaminante (representado por las razas humanas supuestamente inferiores).

Lo que ocurrió en la Alemania nacionalsocialista fue, por tanto, que se invirtieron los valores morales propios de las modernas sociedades occidentales. Se trata de un caso excepcional, por lo que no parece invalidar las observaciones anteriores de las teóricas ecofeminista. Es más bien una muestra del alto grado de complejidad que puede llegar a presentar la realidad.

No obstante, ni siquiera este caso excepcional deja de mostrar la relación entre conceptos como los de poder, dominio y violencia y lo que se ha considerado tradicionalmente como “masculino”. Por otra parte, hay que señalar que lo masculino se ha asociado a lo largo de la historia con lo humano en general, por lo que se ha hablado constantemente del ser humano como un ser dominante y agresivo por naturaleza. Frente a esta creencia, Birkeland (1993) ofrece un razonamiento muy sencillo. Si consideramos a las mujeres como seres humanos, entonces no se puede decir que los humanos sean innatamente agresivos, dada la concepción patriarcal de las mujeres como pasivas. Incluso si se acepta la idea de la agresividad innata del ser humano, no se puede dejar de ver que la mayoría de los humanos, las mujeres, han sido socializadas para contener su afán de poder, lo que significa que los hombres también pueden hacerlo.

4.2.3. Feminismo y dieta vegetariana: el vínculo entre el consumo de carne y la subordinación de las mujeres

Son muchos los argumentos que se han utilizado y se siguen utilizando para defender el vegetarianismo. Algunos se centran en los beneficios que puede suponer seguir este tipo de dieta para la salud humana; otros aluden a la degradación del medio ambiente producida por las granjas industriales; no faltan tampoco razonamientos acerca del desperdicio de recursos que supone emplear cereales para cebar al ganado en lugar de utilizarlos para alimentar a los millones de personas malnutridas que hay en nuestro planeta. Por último, es necesario destacar los argumentos de carácter moral que aluden al maltrato y a la muerte del que son víctimas los animales explotados como recursos de producción de alimentos para el consumo humano. La gran mayoría de los teóricos y teóricas que defienden a los animales hablan del vegetarianismo como una obligación moral de los humanos hacia estos seres y, para apoyar esta idea, suelen esgrimir todos los argumentos mencionados. En este caso, nos encontramos ante lo que suele denominarse “vegetarianismo moral”, es decir, ante una opción alimentaria basada en razones éticas, y no provocada por la falta de acceso a la carne. Es a este tipo de vegetarianismo al que nos referiremos constantemente en este apartado.

Así pues, el vegetarianismo parece ser una práctica fundamental para aquellas personas preocupadas por el destino de los animales no humanos. Dado que el número de animales sacrificados para la alimentación es muy superior al que se utiliza para la investigación científica, y puesto que para la mayoría de las personas resulta muy difícil combatir este último uso de manera directa, no comer carne se convierte, como afirma John L. Hill (1996), en la vía más directa para mantener una actitud de no violencia hacia los animales. Al mencionar la palabra violencia, Hill nos invita a considerar algo que va más allá del trato que reciben los animales en tanto que seres individuales, nos conduce a reflexionar sobre la violencia que subyace en las sociedades industrializadas y que afecta a todos los seres, humanos o no, que, por un motivo u otro, se encuentran en situación de inferioridad. En tal situación, según afirman algunas teóricas feministas de las que se hablará más adelante, se encuentran, entre otros grupos, las mujeres, las personas de razas diferentes de la blanca y los animales. El dominio al que se encuentran sometidos estos colectivos tiene una causa común, por lo que la lucha por la liberación de uno solo de ellos nunca alcanzará los fines deseados; se hace necesaria una

reivindicación conjunta a favor de todos los grupos oprimidos. De ahí se sigue, para dichas teóricas, que el feminismo debe incorporar el vegetarianismo.

4.2.3.1. La carne como alimento de las “virtudes masculinas”

La relación entre la dieta carnívora, la violencia y las supuestas virtudes masculinas no es algo que hayan puesto de manifiesto únicamente las teóricas feministas defensoras del vegetarianismo, sino que se trata de un vínculo al que se ha aludido en numerosas ocasiones a lo largo de la historia y no solo con la intención de criticar dicha dieta, sino también de exaltarla. Así, dentro del marco teórico heredado de la medicina galénica, se entendía que existía una estrecha relación entre los diferentes tipos de dieta y los diversos rasgos de personalidad, y se pensaba que comer carne hacía a los hombres valientes. Esta creencia en una estrecha relación entre la dieta carnívora y las presuntas virtudes masculinas persistió durante siglos. De este modo, a finales del siglo XVI y principios del XVII, la encontramos de forma manifiesta en la obra de teatro de William Shakespeare titulada *Henry V*, en la que se afirma que la isla británica genera criaturas muy valientes alimentadas a base de *beef*. Igualmente, era una creencia común que el *roast beef* característico de la *Olde England* hacía a los hombres corpulentos y fortalecía su carácter, mientras que la dieta vegetariana los hacía débiles y afeminados. Esta idea llegó a influir incluso en Mahatma Ghandi, quien, antes de convertirse nuevamente al vegetarianismo, llegó a pensar que comer carne hacía fuertes a los hombres y que si todos los miembros de su país lo hiciesen, serían capaces de vencer a los ingleses (Shapin, 2007).

Por todos estos motivos, no resulta sorprendente que, ya en la Inglaterra del siglo XVII, el polemista vegetariano Thomas Tryon relacionara la dieta carnívora con un comportamiento violento y opresivo de unos hombres hacia otros. Como Tryon, otros pensadores vieron en la costumbre de comer carne algo que conducía a la violencia. Unos años más adelante, hacia 1789, momento en que se publicó la obra de Jeremy Bentham *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, se dio un paso más y comenzó a hablarse de la dieta carnívora no ya como algo que conducía a la violencia, sino como algo violento en sí mismo (Shapin, 2007). De este modo, los animales objeto del consumo humano aparecían como víctimas, lo que llevó a algunas personas que formaban parte de grupos sociales considerados inferiores a identificarse con ellos.

Tal fue el caso, como se vio anteriormente, de muchas sufragistas de la Inglaterra de finales del XIX, quienes hablaron de la necesidad de seguir una dieta vegetariana como forma de resistencia frente a la brutalidad masculina de la que eran víctimas tanto las mujeres como los animales. Esta creencia, aunque nunca desapareció del todo, volvió a cobrar fuerza en los años setenta del siglo XX. Desde ese momento, se ha ido desarrollando y ha ido dando lugar a análisis más amplios y profundos en los que no solo se denuncia la situación de los animales, las mujeres y otros grupos sociales desfavorecidos, sino que se estudia también, como parte esencial del problema, el contexto social y económico en el que tienen lugar las situaciones de desigualdad.

4.2.3.2. Carol J. Adams y “la política sexual de la carne”

Una de las ecofeministas vegetarianas más conocidas y que más escritos ha dedicado a la cuestión del vegetarianismo es Carol J. Adams. Dentro de las diversas formas en que el ser humano abusa de los animales, la que parece preocupar más a esta teórica es la de la producción y el consumo de carne, así como de otros productos de origen animal. Según afirma, muchas feministas deciden practicar el vegetarianismo porque se identifican con los animales en tanto que seres explotados: a las mujeres se las trata como objetos sexuales, a los animales como objetos comestibles (1996).

Margo DeMello (2012) sintetiza muy bien la teoría de Adams sobre el consumo de carne y el dominio patriarcal cuando afirma:

Adams shows how animals and women are objectified, fragmented, and ultimately consumed by men. Animals are treated as objects, killed, dismembered, and consumed as meat, while women are objectified, and, through pornography, dismembered into body parts (breasts, lips, butt, vagina) and then «consumed» through porn or sexual violence. When women say that they «felt like a piece of meat», they are referring to degrading and dehumanizing treatment that is reserved for women and animals, but never men (p. 264).

Para profundizar en el análisis de Adams sobre las relaciones entre la dieta carnívora y el patriarcado, es necesario referirse a los novedosos términos que ha creado esta teórica, como, entre otros, los de “referente ausente” (*absent referent*), “política sexual de la carne” (*sexual politics of meat*) y “proteína feminizada” (*feminized protein*). Con esta última expresión, Adams (1990/2000) se refiere a las proteínas

procedentes de la leche y los huevos, que suponen la explotación del proceso reproductivo de algunos animales hembras. De esta manera, se pone de manifiesto que muchas hembras sufren una doble explotación, pues se aprovecha de ellas en primer lugar su capacidad reproductiva y, después, cuando se considera que esta ha finalizado, se matan para obtener carne. Puede interpretarse, entonces, que cuando Adams habla del consumo de carne, en muchas ocasiones está aludiendo también al consumo de otros productos de origen animal; y que cuando habla de dieta vegetariana, en general se refiere más bien a una dieta vegana.

En cuanto al concepto de “referente ausente”, Adams explica que, cuando comemos carne, nos vinculamos con animales individuales. Sin embargo, este vínculo y sus consecuencias se reorientan de tal modo que no somos capaces de ver a los animales como tales y sentimos que estamos vinculados únicamente al alimento que llamamos *carne*. Este proceso por el que el animal desaparece y da lugar a la carne es lo que la teórica denomina “estructura del referente ausente”. Los cuerpos muertos transformados en alimento pasan a sustituir a los vivos, que se convierten en referentes ausentes. La falta de tales referentes consigue que no pensemos en los animales que comemos como seres individuales e independientes. De ese modo, se logra que mantengamos alejada cualquier idea de que aquello que estamos comiendo fue una vez un animal, es decir, se impide que veamos *algo* –la carne– como si fuera *alguien* –un animal concreto–. Este fenómeno tiene como consecuencia que la división entre humano y animal propia de la sociedad patriarcal se acentúe aún más. Por otra parte, el proceso mismo por el cual vemos a otros seres como consumibles, es decir, como *algo* en lugar de como *alguien*, suele permanecer invisible. Dicha invisibilidad se da no solo porque el producto final del proceso, el objeto de consumo, se encuentra disponible en todos lados, sino también y sobre todo porque está sustentada por la cultura dominante (Adams, 1996, 1990/2000).

Para comprender de manera adecuada este último punto es necesario apelar a otro concepto que tiene una gran capacidad explicativa, el de la “política sexual de la carne”. Este concepto queda muy bien explicado en un fragmento del prefacio que escribe Adams en la versión del año 2000 de su obra titulada precisamente *The Sexual Politics of Meat*:

The Sexual Politics of Meat means that what, or more precisely, *who* we eat is determined by the patriarchal politics of our culture, and that the meanings attached to meat eating include meanings clustered around virility. We live in a

racist, patriarchal world in which men still have considerable power over women, both in the public sphere (...) and in the private sphere (...). What *The Sexual Politics of Meat* argues is that the way gender politics is structured into our world is related to how we view animals, especially animals who are consumed. Patriarchy is a gender system that is implicit in human/animal relationships. Moreover, gender construction includes instruction about appropriate foods. Being a man in our culture is tied to identities that they either claim or disown – what «real» men do and don't do. «Real» men don't eat quiche. It's not only an issue of privilege, it's an issue of symbolism. Manhood is constructed in our culture, in part, by access to meat eating and control of other bodies (pp. 16-7).

Dada esta relación entre carne y virilidad, no es extraño entonces que la distribución de dicho alimento esté determinada por los roles sexuales. Esto significa que, cuando la cantidad de carne disponible es limitada, la reciben más los hombres que las mujeres, que deben conformarse con una dieta compuesta sobre todo por productos vegetales. La carne se convierte así en otro vehículo de autonegación para las mujeres, que ponen las necesidades de su pareja por delante de las suyas propias. Al mismo tiempo, al pensar que deben alimentar a sus maridos con carne, las mujeres contribuyen a perpetuar la política sexual de la carne. Para ilustrar su argumentación, Adams (1990/2000) se refiere a la obra de Lisa Leghorn y Mary Roodkowsky titulada *Who Really Starves? Women and World Hunger*, en la que se afirma que las mujeres etíopes jóvenes y adultas de todas las clases están obligadas a preparar dos comidas, una para los hombres y otra, que no suele contener carne ni otras proteínas sustanciosas, para las mujeres.

Pero el ejemplo más claro que ofrece Adams (1999/2000) para mostrar la relación entre masculinidad y dieta carnívora, relación que sigue estando vigente hoy en día, es un texto que apareció publicado en 1996 en una revista para mujeres llamada *New Woman*. En dicho texto se responde a la pregunta de qué quieren los hombres de la siguiente manera:

In my experience the answer is great sex and a great steak –and not necessarily in that order. Sure, they want money and power, but only because of what those can win with them –sex and steak. Both are closely related, as muscular, full-bodied pleasures of the flesh, and each ignites desire for the other. A hot, juicy, blood-red steak or a succulently thick hamburger induces an overall sense of

well-being and a surge of self-assurance that is sure to make him feel good about himself and by association, you. That is especially true in this country, where beef is the quintessential macho fare (p. 18).

Las diferencias en la dieta, continúa explicando Adams (1999/2000), no se aprecian solo en las relaciones entre hombres y mujeres, sino también entre las distintas clases sociales y entre las diferentes razas. En general, la carne es un privilegio reservado a las personas con poder, por lo que pone de manifiesto tanto el sexismo como el racismo y el clasismo. De ahí que la autora hable también en algún pasaje de su libro de la “política racial de la carne”, pues cuando la carne escasea se reserva para los hombres blancos. No obstante, como se afirma reiteradamente desde la teoría feminista, el sexismo no entiende de clases ni de razas, está presente en todos los niveles de la sociedad, de ahí que el mito de que comer carne es algo que corresponde ante todo a los varones haya calado en todas las clases sociales y en las diferentes razas. Como ejemplo de esta afirmación, Adams explica que la cantidad de carne que recibían los esclavos negros en Estados Unidos en los momentos de restricción de este alimento era casi el doble de la que recibían las esclavas. En lo que respecta a las clases sociales, según muestran las investigaciones sobre la alimentación de las familias británicas pobres a finales del siglo XIX y según puede verse en los libros de cocina de la época, la carne estaba destinada sobre todo a los hombres. Los maridos comían carne casi a diario, mientras que sus esposas y los niños debían conformarse con hacerlo una vez por semana. A principios del siglo XX la situación seguía siendo la misma y, posteriormente, durante la segunda guerra mundial, las políticas de racionamiento gubernamentales reservaron la carne para el paradigma de la masculinidad: el soldado. Durante este período, el consumo per cápita de carne en el ejército dobló al de los civiles. Además, mientras los libros de cocina que se editaban para los soldados contenían gran variedad de recetas con carne, en aquellos destinados a los civiles se elogiaban los carbohidratos complejos.

Como ya se ha mencionado anteriormente, la asociación entre dieta carnívora y comportamiento violento no es algo sobre lo que hayan pensado solamente algunas feministas, sino que también algunos hombres han hecho la misma reflexión. Así, por ejemplo, el poeta Percival B. Shelley, que fue vegetariano en algunos momentos de su vida, estaba convencido de que el Terror de Robespierre no habría tenido lugar si la población de París hubiese sido vegetariana y de que Napoleón nunca hubiese llegado a

ser emperador si hubiese descendido de vegetarianos. También se dice que George Bernard Shaw planteó la siguiente cuestión: “While we ourselves are the living graves of murdered beasts, how can we expect any ideal conditions on this earth?” (citado por Shapin, 2007: 83).

Según lo expuesto hasta ahora, parece que la relación entre el hábito de comer carne y un comportamiento agresivo y dominante ha estado presente de una u otra forma en gran parte de la historia del pensamiento occidental. Como también se ha explicado más arriba, unas veces se ha halagado dicha relación, mientras que otras ha sido objeto de crítica. En todo caso, una consecuencia clara que se deriva del vínculo entre dieta carnívora, poder y masculinidad es que la dieta basada en alimentos vegetales parece más adecuada para las mujeres. Nuevamente, quien ha insistido mucho en este punto es Adams (1990/2000), que afirma que la dieta vegetariana se asocia con las mujeres y con los hombres afeminados. Las mujeres, en tanto que ciudadanos de segunda, comen alimentos que se consideran también de segunda (fruta, verdura y cereales) y que, como tales, no resultan deseables a los hombres.

El médico del siglo XIX George Beard aseguraba que los alimentos de origen vegetal estaban por debajo de la carne en la escala evolutiva, por lo que eran apropiados tanto para mujeres como para hombres de otras razas, que también se encontraban en un nivel inferior en dicha escala. De ahí que, según Beard, los seres humanos “salvajes” fueran capaces de vivir con una dieta tan poco evolucionada:

[«savages» are] little removed from the common animal stock from which they are derived. They are much nearer to the forms of life from which they feed than are the highly civilized brain-workers, and can therefore subsist on forms of life which would be most poisonous to us. Secondly, savages who feed on poor food are poor savages, and intellectually far inferior to the beef-eaters of any race (citado por Adams, 1999/2000: 41).

Este tipo de explicaciones sirvió, afirma Adams, para justificar la conquista de otras culturas por parte de los ingleses.

Teniendo en cuenta cómo se ha asociado la dieta vegetariana con las mujeres y con las razas y pueblos considerados inferiores, al tiempo que se ha hecho creer que la dieta carnívora aporta la fuerza, e incluso la inteligencia, que caracteriza a los hombres blancos occidentales, no es extraño que haya muchas feministas que, como Adams, hablen de la necesidad de que las mujeres adopten una dieta vegetariana y ayuden

también a extenderla entre los hombres. En el mismo sentido, Greta Gaard (2002) afirma que el ecofeminismo vegetariano es el producto lógico del feminismo y del ecofeminismo. Desde sus comienzos, explica la autora, el ecofeminismo ha tenido una relación polémica con las teorías animalistas. Mientras numerosas ecofeministas han mantenido silencio sobre la cuestión de los animales no humanos, las ecofeministas vegetarianas han sostenido que el especismo se encuentra ligado de manera inherente al racismo, el sexismo, el clasismo, la homofobia y la destrucción de la naturaleza. Por este motivo, oponerse a la consideración moral de los animales, según el ecofeminismo vegetariano, va contra los objetivos fundamentales del feminismo en general.

El hecho de incluir el especismo como categoría de análisis, sostiene Gaard (2002), es una muestra del compromiso del feminismo en general con la no discriminación y la inclusión de los diversos colectivos. Las insuficiencias que ha ido mostrando el feminismo en su evolución han dado lugar a la inclusión gradual de diferentes grupos humanos, así como de la naturaleza y los animales. Con cada nuevo colectivo que se incorporaba, se producía una transformación teórica. Así, al igual que el ecofeminismo fue una respuesta a las carencias de las teorías feministas tradicionales (la liberal, la radical, la marxista y la socialista), el ecofeminismo vegetariano fue la respuesta a las insuficiencias de todos los anteriores. Además, en dicho proceso de desarrollo, se fue comprobando la necesidad de avanzar desde la reivindicación de terminar con la opresión de las mujeres a la de acabar con toda forma de opresión, pues dada la interrelación que existe entre todas las formas de dominación, oponerse a una sola no permitirá alcanzar nunca un auténtico logro.

4.2.3.3. Críticas al feminismo no vegetariano

Si, por un lado, las ecofeministas vegetarianas se muestran convencidas de que la interrelación entre las diversas opresiones supone que la lucha por una sola causa no dé a la larga los frutos deseados, por otro no son muchas las feministas que incluyen entre sus reivindicaciones la liberación animal. Shery Lucas expresa muy bien esta supuesta contradicción cuando afirma:

Despite the goal of ending all forms of oppression, most feminists do not include the oppression of nonhuman animals within their praxis [...] Here, the question of whether feminists should be vegetarians is paramount, as the eating of flesh is considered the chief cause of oppression to nonhuman animals. It is

the form of oppression that feminists are most apt to support and condone, especially in heavily industrialized countries (2005: 150).

Afortunadamente, desde 1990, aclara Lucas, el debate sobre las relaciones entre feminismo y vegetarianismo se ha ido extendiendo gracias a la publicación de *The Sexual Politics of Meat*, de Carol J. Adams, y del artículo de Josephine Donovan “Animal Rights and Feminist Theory”. Sin embargo, hay que señalar que ya en los años ochenta del siglo XX, varias teóricas estaban planteando la interrelación entre la opresión de las mujeres y la de los animales no humanos. Entre ellas, aparte de Adams y Donovan, cabe mencionar a Marti Kheel, Lori Gruen, Greta Gaard, Ynestra King, Barbara Noske y Karen Warren (Adams, 1990/2000).

Como ya se ha dicho, Gaard (2002) también encuentra contradictoria cualquier teoría feminista que no se decante por el vegetarianismo. Ignorar la opresión animal, afirma, es inconsistente no solo con el ecofeminismo, en tanto que análisis que critica el pensamiento jerárquico, la lógica de la dominación y los dualismos normativos; sino también con el feminismo en general, en tanto que movimiento que busca terminar con todo tipo de sometimiento. En el mismo sentido, Adams señala que desde el ecofeminismo se ignoran aspectos fundamentales de los abusos que cometen los humanos hacia los animales, como es el caso de las granjas industriales. Las ecofeministas se preocupan por la naturaleza en general y por sus criaturas, pero algunas de ellas parecen pensar que los animales dominados por los humanos no forman parte de la naturaleza.

Las granjas industriales niegan la naturaleza existencial de seis billones de animales al año. Los nombres impersonales con los que se los denomina –como unidad de producción alimenticia, cosechador de proteínas, unidad computerizada, máquina productora de huevos, máquinas convertidoras, biomáquinas- son una señal de que han sido eludidos del concepto de naturaleza. Pero esto no significa que el ecofeminismo no apoye a los animales de granja y luche en contra del sistema que los oprime. Simplemente explica por qué algunas ecofeministas no han sido capaces de incluirlos en sus análisis (Adams, 1996: 210).

De esta manera, el feminismo, explica Adams, no se limita solo a abordar las relaciones entre hombres y mujeres: “...it is also an analytic tool that helps expose the social construction of relationships between humans and the other animals” (1990/2000:

11). No es que las feministas, aclara, sean conscientes de cosas que no ven otras personas, sino que son conscientes de las mismas pero de otra manera; lo cual supone ser capaz de convertir un *hecho* en una *contradicción*. Esto fue precisamente lo que le ocurrió a Adams cuando, el mismo día de la muerte de un animal muy querido para ella, su pony, se sintió extraña al ir a comer una hamburguesa. Pensó, entonces, que se estaba comiendo un animal (lo cual es un hecho corriente para la mayoría de las personas) mientras que se encontraba afligida por la muerte de otro, cosa que le resultó profundamente contradictoria. Este tipo de sensaciones y reflexiones llevaron con el tiempo a Adams a cambiar su dieta omnívora por una vegetariana. Además, con el transcurso de los años también se fue dando cuenta de la gran importancia que la dieta tenía para la causa feminista. De ahí que afirme que el discurso feminista que no ve la relación entre el dominio masculino y la dieta carnívora está contribuyendo a sostener el pensamiento patriarcal a este respecto. Sin embargo, no se trata de convencer solo a las mujeres de que es conveniente seguir una dieta vegetariana, puesto que esto reforzaría aún más la denominada “política sexual de la carne”; también los hombres deben tomar conciencia de que la carne es un símbolo del control patriarcal sobre los animales. De hecho, según Adams, muchos hombres que respaldan los derechos de las mujeres han adoptado una dieta no carnívora.

Para dejar más claras estas ideas, conviene reproducir una cita de Deane Curtin (1991), que en algunos aspectos muestra opiniones semejantes a las que defiende Adams. Así, afirma lo siguiente acerca del hecho de seguir una dieta vegetariana: “It marks a daily, bodily commitment to resist ideological pressures to conform to patriarchal standards, and to establishing contexts in which caring for can be nonabusive” (p. 72). Al igual que Adams, Curtin entiende que se trata de un compromiso que debieran adquirir también los hombres: “Just as there are gender-specific reasons for women’s commitment to vegetarianism, for men in a patriarchal society moral vegetarianism can mark the decision to stand in solidarity with women. It also indicates a determination to resist ideological pressures to become a «real man»” (p. 73).

Una cuestión importante que surge al reflexionar sobre este asunto es la de cuál es el motivo de fondo por el que la carne es un símbolo de la dominación masculina. Según aclara Adams (1990/2000), este fenómeno se debe a que en casi todas las culturas son los hombres los encargados de conseguir dicho alimento. Hasta tal punto es así que, en las sociedades no tecnológicas, el estatus de las mujeres está inversamente

relacionado con la importancia de la carne. El estatus femenino solo es semejante al de los hombres cuando la sociedad no está estructurada en torno a los roles de distribución de la carne. En un estudio antropológico al que se refiere Adams, realizado a partir de unas cien culturas no tecnológicas, se concluyó que existía una clara relación entre las economías basadas en plantas y el poder de las mujeres, y entre las economías basadas en animales y el poder masculino. Las sociedades cuyas economías están basadas en las plantas, se afirmó a partir de esta investigación, tienen más probabilidad de ser igualitarias, puesto que en ellas las mujeres se dedican al forraje, actividad fundamental para vivir. Por el contrario, en las culturas cuyas economías se basan en productos de origen animal, existe segregación en las actividades laborales, lo que significa que el trabajo de las mujeres está peor valorado que el de los hombres.

De este modo, se muestra que los hábitos alimenticios que imperan en una sociedad son el reflejo de la sociedad misma. Por eso, afirma Adams (1990/2000), eliminar la carne supondría amenazar la estructura propia de la cultura patriarcal. Por eso también los hombres vegetarianos desafían con su actitud una parte esencial del rol masculino; rechazar la carne significa para un hombre ser afeminado.

A pesar de la clara relación que, para Adams, existe entre la dieta omnívora propia de las actuales sociedades tecnológicas y el patriarcado, la mayoría de las feministas no se preocupan en absoluto por esta cuestión. Un motivo por el que esto es así es que cuando se reivindica algo en nombre de los animales no humanos, los cuales se encuentran ideológicamente confinados en el reino de la naturaleza, parece que se están mezclando las categorías de naturaleza y cultura. De este modo, la dicotomía cultura/naturaleza, que tanto se ha criticado desde el feminismo, parece aceptable cuando se trata de los animales no humanos. Para resolver esta contradicción, opina Adams, resulta imprescindible desafiar la idea que se tiene de lo *natural* en la cultura patriarcal. En dicha cultura se califica precisamente de natural que los seres humanos, en tanto que supuestos depredadores natos, coman carne. El efecto de esta creencia es que se naturaliza la explotación como algo intrínseco a las relaciones entre los seres humanos y los animales. De esta manera, aceptamos que se nos vincule con la naturaleza cuando se trata del consumo de carne; mientras que, por otro lado, pretendemos definir al ser humano precisamente en oposición al resto de los animales. Frente a esta visión, Adams afirma que la depredación humana no es algo natural, sino que está socialmente construida, por lo que no es un aspecto necesario de las relaciones entre humanos y animales (Adams, 1993).

Fundamental para mantener la creencia de que el ser humano es por naturaleza carnívoro es el dualismo humano/otro, en el que *humano* se refiere en realidad únicamente al varón blanco y *otro* representa todo lo que el varón blanco niega, es decir, las razas no europeas, el sexo femenino y los animales no humanos. La respuesta feminista tradicional a la equiparación de la feminidad y la animalidad ha sido romper la asociación. De este modo, si por un lado el feminismo ha liberado a las mujeres blancas y a las personas de razas no europeas de la onerosa equiparación con los animales y la otredad; por otro, no ha alterado la equiparación de estos seres con la otredad. Además, en ocasiones, desde el feminismo se ha dicho que criticar la dieta omnívora de un modo tajante supone no respetar otras culturas ni las opciones personales de mucha gente, lo cual es incompatible con el pluralismo que caracteriza al feminismo. Sin embargo, critica Adams, ver a los animales no humanos como bienes de consumo va, precisamente, en contra del pluralismo feminista, que debe hacernos reconocer al *otro* como sujeto, antes que tratarlo como un objeto, y que ha de ayudarnos a tomar conciencia de que la construcción social de la raza, la clase y el sexo está relacionada con la construcción social de las especies (Adams, 1993).

Pero lo cierto es que buena parte de las feministas parecen aceptar de manera acrítica la idea de que el ser humano es un depredador natural. De esta manera, triunfa lo que Marti Kheel denomina “narrativas truncadas”:

Patriarchal society is adept at truncating stories and then adapting them to its own needs. It is true, for example, that *some* animals are predators; however, the vast majority are not. Most of the animals that humans eat are, in fact, vegetarian (cows, pigs, chickens). We are asked, under patriarchy, to model our behavior not after the vegetarian animals but after the predators. The narrative of predation thus becomes a convenient «pretext» to justify a wide range of violent acts. No other species of animal confines, enslaves, and breeds other animals to satisfy its taste for flesh. Yet, under patriarchy, *this* story remains untold. Nor are we told that predatory animals generally kill other animals only for survival reasons; that, unlike humans, these animals would not survive without eating meat. The story of predation is wrenched out of the larger context and served to us to consume (1993: 257-8).

Naturalizar el acto de comer carne, afirma Adams (1993), es una forma de despolitizar la explotación de los animales destinados al consumo humano. Otra manera lograr la despolitización consiste en concebir la dieta carnívora como algo que entra

dentro del campo de las opciones personales. Nuestra dieta se convierte, entonces, en un asunto doméstico, familiar, es decir, en una cuestión propia de la esfera privada, que se contrapone a los asuntos públicos y políticos. Una separación similar a la que existe entre la esfera pública y la privada es la que se da entre lo económico y lo político, lo cual abre otra vía más para lograr dicha despolitización. Se habla entonces de imperativos de un mercado impersonal, así como de prerrogativas de la propiedad privada. De este modo, mientras que los asuntos relacionados con la compra y el consumo de carne se convierten en algo privado, propio de las elecciones individuales de la esfera doméstica, los asuntos relativos a la producción de animales se “economizan”. Así, por ejemplo, el aumento de las granjas industriales se atribuye a las demandas de un mercado impersonal. Por otro lado, se argumenta que no es posible interferir en las prerrogativas de los propietarios de los animales.

Según ha mostrado el feminismo, las divisiones entre asuntos políticos, económicos y domésticos son falsas. No obstante, muchas feministas las aceptan cuando se trata de los animales; al igual que admiten la separación entre cultura y naturaleza (Adams, 1993).

4.2.3.4. Salud femenina, etnocentrismo, degradación del medio ambiente y dieta vegetariana

La asociación entre vegetarianismo y feminismo no solo no disfruta del apoyo explícito de la mayoría de las feministas, quienes guardan silencio acerca del asunto de la interrelación entre la opresión de las mujeres y de los animales no humanos, sino que además, en ocasiones, dicha asociación recibe importantes críticas. Tal es el caso de Kathryn P. George, quien, en su libro titulado *Animal, Vegetable, or Woman?* (2000), pone de manifiesto sus reservas acerca de la conveniencia de que las mujeres mantengan una dieta vegetariana o un régimen vegano.

Según explica la misma George, en un principio ella misma siguió una dieta vegetariana, pero sus investigaciones al respecto la hicieron cambiar de opinión:

Because of my scientific background, I felt capable of researching the nutrition studies myself [...] Over the last several years, I have come to see the deep male biases of the traditional arguments for ethical vegetarianism. While it is touted as an ideal lifestyle, ethical vegetarianism actually discriminates against women, infants, children, adolescents, some of the elderly, nonwhite races and

ethnicities, and those living in cultures that are not westernized or industrialized (p. X).

Así pues, para George, mantener una dieta vegetariana o vegana supone un riesgo para todas aquellas personas que no vivan en países industrializados y que no sean varones adultos (de entre 20 y 50 años), saludables, no alérgicos, con un buen nivel cultural y de clase media o alta; o que no sean mujeres jóvenes adultas que cumplan estas características y, además, no vayan a criar hijos. De esta afirmación se deduce que, para la mayoría de las personas, una dieta vegetariana o vegana supone un riesgo para la salud; por lo que no puede considerarse como una obligación moral.

Es necesario, continúa George, celebrar el valor del cuerpo femenino y dejar de lado un ideal que pone en peligro la salud de, entre otras personas, las mujeres y las niñas. Este ideal lleva a ver la dificultad que tienen las mujeres para seguir una dieta vegetariana como una carencia frente a los varones, cuya fisiología se concibe como norma. Además, la extensión de este tipo de dieta llevaría consigo etnocentrismo y deterioro del medio ambiente:

Inextricably bound up with this male physiological norm is a presupposed cultural norm that is biased against many people living in ethnic, cultural, economic, and environmental circumstances unlike those in which a vegan ideal can be successfully realized. That cultural norm also presupposes a society largely structured on wealth generated from unsustainable environmental, agricultural, and industrial practices (p. 79).

Otra razón que añade George para demostrar que el vegetarianismo no puede ser una exigencia moral es que, según afirma, viola el principio de no arbitrariedad, por lo que es incompatible con una ética feminista. Una obligación ética que supone una carga constante sobre un grupo y no sobre otro es discriminatoria y arbitraria. De esta manera, puesto que feminismo y vegetarianismo no parecen ser compatibles, George encuentra moralmente permisible comer carne y otros productos de origen animal. No obstante, la autora condena la crueldad hacia los animales, que no encuentra justificable en ningún caso, y se muestra convencida de que es posible combinar la no explotación de los animales con una dieta omnívora para los humanos. Para lograr semejante equilibrio, debemos limitarnos a cubrir nuestras necesidades alimenticias, en vez de dar satisfacción a nuestras preferencias.

Shery Lucas (2005) se muestra muy crítica con los argumentos que expone George y da respuesta a todos y cada uno de ellos. En primer lugar, a la idea de que el vegetarianismo como ideal viola el principio de no arbitrariedad, Lucas responde que la moralidad supone en muchas ocasiones que ciertos individuos acepten cargas que otros no tienen que soportar. Si tales cargas son menores que los perjuicios que se derivarían de rechazarlas, entonces han de ser asumidas. No cabe, por tanto, hablar aquí de racismo, sexismo o clasismo. En segundo lugar, George no incluye en sus argumentos el punto de vista de los animales, lo que contradice su intención de aceptarlos en la comunidad moral y mantener una ética igualitaria dentro de dicha comunidad. Tampoco ve George, observa Lucas, que el ideal vegano es algo más que una dieta:

...veganism is often indistinguishable from feminism, and those who aim to live up to a vegan ideal find that it permeates their lives. In addition to affecting what they eat, wear, and purchase, it affects how they interact with other humans, what they say and laugh at and refuse to say and laugh at, who and what they vote for, where they live and with whom, their engagement in political and charitable activities, their thoughts on parenting, what they do for a living, their relationships with other animals and the rest of nature, and so forth (p. 161).

Otra debilidad que encuentra Lucas en las conclusiones de George es que se basan en investigaciones antiguas, de los años ochenta y principios de los noventa del siglo XX. A diferencia de lo que sostiene George, las autoridades en nutrición más importantes no encuentran la dieta vegana tan arriesgada y necesitada de complementos alimenticios, simplemente explican que debe planificarse con mucho más cuidado que una dieta semivegetariana. Tampoco encuentran esta dieta apta solamente para varones que cumplan las características que se mencionaron más arriba, lo cual anula la afirmación de George de que la dieta vegetariana es incompatible con la defensa del valor del cuerpo femenino. Además, añade Lucas, las supuestas deficiencias nutricionales no constituyen más que un factor a la hora de hablar de la salud en términos generales. Según ciertos estudios científicos y según muestran también innumerables estadísticas sobre salud y longevidad, si se tienen en cuenta otros elementos, se verán claramente las ventajas que tienen en general las mujeres frente a los hombres en lo que a la salud se refiere.

Frente a la crítica de George acerca de la imposición cultural, del etnocentrismo, que subyace a la intención de extender el vegetarianismo ético, Lucas responde que hay miles de millones de personas vegetarianas, e incluso veganas, en el mundo. Puede decirse que la mayoría de la población no occidental es vegetariana, por lo que hablar del vegetarianismo como un producto de las sociedades ricas carece de sentido. Sin embargo, no es solo el etnocentrismo lo que ve George como rasgo negativo que se derivaría de la extensión del ideal vegetariano, sino también la degradación del medio ambiente. La cantidad de suplementos dietéticos que sería necesario producir para evitar las posibles carencias nutricionales de todos los seres humanos que habitan el planeta supondría exportar el sistema industrializado de producción de alimentos, tan dañino para el medio ambiente. Lucas, por su parte, encuentra esta crítica bastante difícil de aceptar, puesto que los vegetarianos no occidentales que tienen acceso regularmente a los alimentos se encuentran sanos sin necesidad de tales suplementos. No hay que olvidar que existen varias poblaciones que llevan una dieta vegana o casi vegana y que se consideran de las más sanas del mundo, como es el caso de los indios tarahumara de México, por poner un ejemplo. Pensar que las personas no occidentales necesitan de los suplementos que producen los países industrializados para mantenerse sanas es, para Lucas, una muestra de etnocentrismo, pues estas personas tienen la suficiente experiencia en lo que a su dieta se refiere como para no necesitar la ayuda de la ciencia occidental; más bien, son los occidentales los que podrían aprender de ellos.

Pero aún más difícil de aceptar es, para Lucas, la idea de que la supuesta producción en masa de suplementos dietéticos podría dar lugar a una grave degradación medioambiental. Parece muy claro, con los datos de que se dispone actualmente, que la dieta omnívora genera en occidente altos niveles de contaminación, puesto que los gastos de agua y energía que requiere son muy superiores a aquellos que se necesitan para la producción de alimentos vegetales. Precisamente por este motivo, los habitantes de los países pobres suelen ser vegetarianos. Además, no debe olvidarse que existe una importante relación de causalidad entre las privaciones alimenticias que sufren algunos países pobres y la industria capitalista de producción de alimentos, que ofrece gran cantidad de productos de origen animal a los habitantes de los países más desarrollados.

Volviendo a la cuestión del etnocentrismo, para George, intentar imponer una ética a otras culturas constituye una pretensión imperialista. Enseñar a las sociedades no occidentales cómo deben comer es, según la autora, inconsistente con el feminismo. Siempre que los animales lleven vidas dignas, es legítimo matarlos para comer; puesto

que, si bien es cierto que deben poder realizar su naturaleza específica, también lo es que los humanos necesitan libertad para crear su propia naturaleza individual. Esta y otras diferencias sustanciales que existen entre humanos y animales convierten en engañosa la comparación entre la opresión de las mujeres y la de los animales no humanos. A estas reflexiones responde Lucas que lo que no es propio del feminismo es señalar las diferencias de otros para justificar su daño. Los argumentos de George, asegura Lucas, tratan de reducir el vegetarianismo al absurdo mostrando que tiene consecuencias dañinas para la mayoría de lo humanos. En el pasado, se esgrimieron argumentos semejantes a favor de la esclavitud (se decía que sin el trabajo de los esclavos se derrumbaría el Estado) y del patriarcado (que se consideraba necesario para mantener el orden político, social y familiar).

4.2.3.5. Vegetarianismo contextual frente a vegetarianismo ontológico

Como se verá a continuación, también entre las teóricas feministas que aceptan la existencia de un vínculo entre vegetarianismo y feminismo pueden encontrarse opiniones muy diferentes e incluso fuertes críticas.

Así, frente al vegetarianismo sin restricciones del que habla Adams, Deane Curtin (1991) defiende lo que ella denomina “vegetarianismo moral contextual”. Según este punto de vista, la dieta vegetariana no constituye una obligación moral absoluta al margen de las circunstancias; tanto el contexto personal como el geográfico son fundamentales a este respecto. Por ejemplo, sería legítimo matar a un animal para ofrecer su carne a nuestro hijo o a algún otro ser querido que estuviese hambriento. En este sentido, Curtin afirma lo siguiente: “The point of a contextualist ethic is that one need not treat all interests equally as if one had no relationship to any of the parties” (p. 71). Por otro lado, hay lugares del planeta en los que el frío extremo impide cultivar alimentos y es necesario -y legítimo, sostiene la autora- cazar animales para sobrevivir. El vegetarianismo sí es, sin embargo, una obligación cuando se trata de personas pertenecientes a las clases medias y altas de países tecnológicamente avanzados.

Anna E. Charlton (1999) encuentra que estas ideas ponen de manifiesto la debilidad de la que ella denomina “ética de la preocupación”, que es una manera de referirse a la ética del cuidado feminista, la cual, como se vio anteriormente, tiene entre sus características principales ser contextual y no creer en los derechos como instrumento fundamental para garantizar la protección y el bienestar tanto de los seres

humanos como de los animales. “El enfoque que Curtin da al vegetarianismo ilumina el fallo de la ética de la preocupación a la hora de llevar a los animales no humanos a la comunidad moral donde sus intereses sean capaces de ser protegidos independientemente de si algún ser humano particular tienen una relación protectora con los animales” (p. 112).

Una crítica muy profunda y elaborada que ha recibido Adams por sus ideas acerca del vegetarianismo es la que procede de Val Plumwood, quien la acusa no solo de cierto etnocentrismo, sino también de contribuir a mantener el dualismo cultura/naturaleza. Según explica Plumwood (2004), Adams sostiene que ningún ser digno de consideración moral puede ser ontologizado como comestible o como disponible para ser utilizado. De este modo, desde la tesis que Plumwood denomina “vegetarianismo ontológico” no es ético que los animales sean ontologizados como alimento. Estas ideas, que implican una total oposición entre ser comestible y ser objeto de consideración ética, no pueden ser, sin embargo, integradas de modo adecuado en una visión ecologista que conciba a los animales como incardinados en la dinámica de la cadena de alimentos. Adams se equivoca, según Plumwood, al afirmar que ser alimento implica, necesariamente y de manera universal, ser degradado y, con ello, al extender el estatuto de no utilizable de los humanos a los animales. No ha de confundirse el aprovechamiento en algún sentido que podemos hacer de los animales con una total instrumentalización. Al tratar como equivalentes estos términos, se deja de lado la importante diferencia que hay entre formas respetuosas de ganadería y las granjas industriales, en las que los animales son puros medios. La depredación no es moralmente reprochable en todos los casos, pues no tiene por qué suponer convertir a los animales en meros instrumentos. Es posible concebirlos como algo más que *carne* y mantener así una actitud respetuosa hacia ellos. La idea de que los animales no pueden ser alimento para los humanos supone, explica Plumwood, extender nuestro estatus de no comestibles bajo ningún concepto a los animales. Sin embargo, la creencia de que el ser humano no puede ser nunca utilizado como alimento tiene mucho que ver con la radical división entre nuestra especie y los otros animales. Además, prohibir la depredación a los humanos supone concebirla como algo que pertenece a la naturaleza, no a las sociedades humanas; así, el dualismo cultura/naturaleza aparece una vez más y queda reforzado. Esta dicotomía no solo choca con los ideales del feminismo, sino también con el pensamiento ecologista, que concibe la cultura como inserta en sistemas ecológicos y dependiente de la naturaleza. Al mismo tiempo, la prohibición de comer

carne supone negar la idea, hoy en día bastante extendida entre los estudiosos del comportamiento animal, de que los animales no humanos también tienen cultura.

Frente al vegetarianismo ontológico que profesa Adams, Plumwood sostiene que es legítima la depredación siempre y cuando comencemos por concebir a los seres humanos como formando también parte de la cadena alimenticia y tratemos a los animales que se convertirán en nuestro alimento con respeto. Al colocar a los humanos en la cadena alimenticia sería posible dejar de ver la vida del animal que comemos como inferior y el fenómeno de la depredación como algo que supone necesariamente dominio sobre otros seres. Esta alternativa es denominada por la autora “sacralización del comer” y sus principios “se basan en que en una vida humana buena, debemos ganar nuestro alimento reconociendo nuestro parentesco con aquel de quien hacemos nuestro alimento, sin olvidar ese «algo más que alimento» que cada uno de nosotros es, y que nos coloca mutuamente como alimento para otros” (Plumwood, 2004: 83).

Sin embargo, es evidente que, en general, en las sociedades industrializadas no parece previsible, al menos por el momento, que se desarrolle esta alternativa, pues lo que más abundan son las granjas industriales. Por este motivo, Plumwood aboga también por el vegetarianismo. Pero en lugar de defender lo que ella ha denominado vegetarianismo ontológico, se inclina, de igual manera que Curtin, por un vegetarianismo contextual. Esta opción supone no demonizar la depredación de manera universal y evita así caer en posturas etnocéntricas. Adams, observa Plumwood, al calificar como moralmente reprobable cualquier tipo de depredación, no tiene en cuenta que en determinados contextos culturales y étnicos comer carne no es algo prescindible. Un claro ejemplo lo tenemos en las altas regiones árticas, en las que durante gran parte del año existen muy pocos recursos vegetales. Un caso similar lo encontramos en culturas aborígenes de recolección y caza como las australianas. Al no querer reconocer este tipo de excepciones, Adams parece creer que la sociedad de consumo norteamericana, en la que no es necesario comer animales y es posible el vegetarianismo estricto, es extensible a otras culturas. Esta idea no solo es etnocéntrica, critica Plumwood, sino que además es incompatible con un auténtico planteamiento ecologista. Otra muestra del etnocentrismo de las tesis de Adams relativas al vegetarianismo la tenemos en la fuerte oposición que plantea la autora entre la caza, que concibe como masculina y como antecedente de la guerra, y la recolección, que califica de femenina. De este modo, deja de lado la experiencia de muchas mujeres indígenas, cuyas actividades no se limitan en ocasiones a la recolección de plantas, y parece negar

que sean auténticas mujeres. Adams cae así en lo que Plumwood denomina “feminismo de inversión acrítica”, que invierte los términos y pasa a considerar las características concebidas como femeninas en la sociedad patriarcal y, como tales, despreciadas, como las realmente valiosas.

Otro elemento criticable que detecta Plumwood en el vegetarianismo ontológico de Adams es que implica un dualismo moral, “una insensibilidad neo-cartesiana a las formas de vida «no animal» como algo más allá de la consideración moral, y una ruptura moral y biológica abrupta entre «animales» y «plantas» que no coincide con lo que sabemos acerca de la continuidad de la vida planetaria” (Plumwood, 2004: 80).

4.2.3.6. Nacionalsocialismo y dieta vegetariana

Como se ha señalado anteriormente, Adams insiste en la asociación entre masculinidad y dieta carnívora. Esta idea no es propia solamente de un feminismo moderno y avanzado, pues, como también se vio al principio de este capítulo, en el siglo XIX ya había mujeres que seguían una dieta vegetariana como forma de enfrentarse a lo que ellas calificaban de brutalidad masculina. Se trataba de cambiar los principios morales propios de la sociedad del momento, que, según decían, se regía por la ley del más fuerte. Era necesario caminar hacia una ética compasiva que incluyera la preocupación por los animales no humanos. Esta actitud compasiva hacia los animales, según se ha mostrado, es algo que se ha asociado, y sigue asociándose hoy en día, con la feminidad.

Por todos estos motivos, resulta insólito lo que sostienen Arluke y Sax (1995) en su artículo –anteriormente mencionado– “The Nazi Treatment of Animals and People”. Según estos autores, muchos ideólogos y dirigentes del nacionalsocialismo alemán, incluyendo al mismo Adolf Hitler, seguían y defendían una dieta vegetariana. A partir de la ideología del nacionalsocialismo se trató de fundar una sociedad en la que imperase precisamente la ley del más fuerte; pero, sorprendentemente, en dicha sociedad había lugar para la compasión hacia los animales. La prueba más clara es que, durante el nazismo, se promulgó un gran número de leyes con el fin de proteger a todo tipo animales, desde los salvajes hasta los domésticos. En la futura Alemania, sostenían muchos dirigentes nazis, no se dañaría a los animales ni por deporte ni para obtener alimento. En este contexto, la caza se concebía como un rasgo propio de la civilización pasada y la dieta carnívora se veía como un síntoma de decadencia. El vegetarianismo

se convirtió, entonces, en el símbolo de la civilización nueva y pura que sería la Alemania del futuro.

Siguiendo las ideas de Richard Wagner, Hitler calificaba el hábito de comer carne como contaminante, puesto que suponía mezclar la sangre animal con la sangre humana aria, y atribuía a ello gran parte de la decadencia de la civilización; esta debía regenerarse por el vegetarianismo. Otro destacado dirigente nazi, Joseph Goebbels, se refería en sus diarios al vegetarianismo como algo que representaba un estado superior de la humanidad al que había que aspirar. También en estos diarios, podía leerse que los animales que se alimentan a base de plantas tienen un poder de resistencia mayor que el que muestran los animales carnívoros. Comer carne, afirmaba Goebbels, es una perversión de la naturaleza humana; por lo que, en un estadio de civilización superior, esta costumbre debe quedar atrás.

Así pues, según Arluke y Sax (1995), Hitler, como muchos otros dirigentes nacionalsocialistas, seguía una dieta vegetariana y criticaba a quienes no hacían lo mismo. Algunos iban incluso más allá que él; así, Rudolf Hess estaba tan preocupado por lo que comía con Hitler en la Cancillería, que solía llevarse su propia comida vegetariana con el argumento de que sus platos debían contener ingredientes biológico-dinámicos. Además de rechazar el sacrificio de animales para la alimentación, Hitler manifestaba odio hacia la gente que participaba en deportes sangrientos como la caza y afirmó en más de una ocasión que le encantaría matar a alguien que hubiese atentado contra la vida de un animal. Heinrich Himmler también rechazaba la caza y se refería a ella como el asesinato de un inocente.

Todas estas anécdotas, de ser ciertas, mostrarían lo compleja que puede llegar a ser la realidad. Ninguna de ellas encaja con la visión que tenían aquellas mujeres que en el siglo XIX defendían el vegetarianismo como forma de enfrentarse a la supuesta brutalidad masculina y a la ley del más fuerte. Ni tampoco con la manera de entender la realidad propia de las ecofeministas vegetarianas actuales, convencidas de que la explotación de los animales no humanos tiene un vínculo claro y directo con el dominio de unos humanos sobre otros. Sin embargo, esto no tiene que llevarnos a concluir que lo que sostienen dichas teóricas no es válido, puesto que no se debe olvidar que, durante el régimen nacionalsocialista, los valores propios de la cultura occidental se invirtieron y, de ese modo, la dicotomía humano/animal perdió importancia a favor del dualismo ario/no ario. Así pues, durante dicho régimen perdieron vigencia muchos de los valores y supuestos desde los cuales ha partido y sigue partiendo el pensamiento occidental.

4.3. RECAPITULACIÓN

Algunas feministas, en vez de contribuir a sostener la dicotomía humano/animal con el fin de asegurar su lugar en el lado de la humanidad, han optado por defender la causa animalista. Entienden que la estructura patriarcal es la clave para comprender la dominación tanto de la naturaleza y los animales, como de unos seres humanos sobre otros.

La primera manifestación de un pensamiento en esta línea surge en la Inglaterra de finales del siglo XIX, momento en el que algunas sufragistas comenzaron a oponerse a la experimentación con animales. Precisamente en estos años es cuando se produce el nacimiento de la fisiología como ciencia y el desarrollo de la medicina experimental. Tanto para los mismos científicos como para las mujeres que se oponen a la vivisección, la nueva ciencia que está emergiendo es claramente “masculina”. Esta idea lleva a las activistas a asegurar que la ciencia masculina es cruel con los animales del mismo modo que lo es a menudo con las mujeres. La frecuencia con la que se realizaban operaciones de extirpación de ovarios y el examen médico obligatorio (con el posible confinamiento en un hospital) que –en virtud de las *Contagious Diseases Acts*- se imponía a todas las mujeres sospechosas de ser prostitutas eran claras muestras de cómo la ciencia materialista masculina maltrataba a las mujeres.

No obstante, las relaciones entre ambas causas no fueron en absoluto fáciles, pues, en ocasiones, las reivindicaciones antiviviseccionistas chocaban con exigencias feministas tan básicas como el acceso de las mujeres a la educación superior. Así, cuando Frances Power Cobbe (una activista y escritora muy destacada en su momento) supo que en la Universidad de Cambridge las estudiantes asistían a clases de fisiología, se horrorizó, pues entendía que esta práctica era aún más dañina para una naturaleza sensible como la femenina que para los hombres. Otras feministas, sin embargo, sostenían que hombres y mujeres debían estudiar en igualdad de condiciones, aunque ello supusiese que las mujeres participaran en vivisecciones.

Este hecho muestra que, aun considerándose feminista, Cobbe no dejaba de ser una persona en parte conservadora que creía que las mujeres no debían luchar por sus derechos individuales para beneficiarse ellas mismas, sino para cumplir su misión de reformar moralmente la sociedad. A las mujeres, como guardianas del hogar y educadoras de los niños, les correspondía hacer lo posible para mejorar los valores

morales de la sociedad. Una sociedad no podría ajustarse nunca a los valores del cristianismo si en ella predominaba la crueldad, se ejerciera esta contra humanos o contra animales. Para asegurar su influencia moral en la esfera pública, las mujeres debían luchar por algunos derechos, entre ellos el derecho al voto. Tampoco las ideas de Cobbe sobre la vivisección fueron muy avanzadas en un principio. Su punto de partida era la creencia kantiana de que, aunque hemos de mostrar compasión por los animales, estos seres están al servicio de los humanos, lo que la llevó a aceptar la vivisección siempre y cuando se realizara con anestesia. Con el tiempo, sin embargo, su oposición al uso de animales en la ciencia se fue haciendo cada vez más fuerte hasta llegar a un rechazo absoluto. También su posición frente a la ciencia tiene dos caras, pues, por un lado rechazaba la crueldad de los experimentos afirmando que estos endurecían el alma, que, según los principios del cristianismo, está por delante de la salud del cuerpo. Por otro lado, sostenía una idea tan actual como la de que la ciudadanía en general tenía que poder opinar e influir sobre las prácticas científicas.

Además del movimiento antiviviseccionista, hubo sufragistas que decidieron defender la causa animalista adoptando para ellas y sus familias una dieta vegetariana. Al igual que en el caso de la vivisección, se invitaba a las mujeres a identificarse con los animales en tanto que víctimas de la brutalidad masculina. Otro argumento que utilizaban era que el vegetarianismo otorgaba un mayor poder a las mujeres, pues seguir una dieta de este tipo era algo que podía hacerse en el mismo hogar y que ofrecía a las amas de casa la oportunidad de hacer algo por un mundo mejor. Tanto el feminismo como el vegetarianismo, decía la activista Margaret Cousins, tenían entre sus objetivos terminar con la “doctrina de la fuerza física”.

A diferencia de lo que ocurrió en Inglaterra, en Estados Unidos, aunque el combate contra la vivisección fue también predominantemente femenino, no existieron vínculos entre esta causa y el feminismo. Se trató más bien de una lucha protagonizada por mujeres cristianas preocupadas, ante todo, por la educación moral de los niños y jóvenes. No obstante, los movimientos antiviviseccionistas de ambos países tienen varios rasgos en común. Así, en los dos casos se concebía la nueva investigación médica como algo propiamente masculino y se apelaba a la responsabilidad moral que las mujeres tenían respecto de los animales objeto de la vivisección. Esto implicaba la asociación de las mujeres con la sensibilidad y la compasión, así como la consiguiente descalificación por parte de los investigadores, que las consideraban incapaces de

comprender la importancia de la experimentación con animales para el avance científico.

Los movimientos antiviviseccionistas de Inglaterra y Estados Unidos no pudieron imponerse sobre los éxitos de la nueva ciencia experimental, ni tampoco sobre las reivindicaciones de igualdad entre los sexos procedentes del feminismo, por lo que comenzaron a decaer con el cambio de siglo. No obstante, algunas mujeres continuaron en esta lucha. Tal fue el caso de las dos feministas estadounidenses Alice Morgan Wright y Edith Goode, que llegaron a exponer sus planteamientos en la ONU, organización con la que colaboraron con el fin de extender la causa feminista y a la que solicitaron –sin éxito– que se implicara en el proyecto de elaboración de una declaración de los derechos de los animales. Ambas mujeres creían en la existencia de una relación entre la lucha feminista, la preocupación por el medio ambiente y la defensa de los animales, lo que las convierte en precursoras del ecofeminismo.

A partir de la década de los años setenta del siglo XX, coincidiendo con la segunda ola feminista, resurgió la cuestión de los vínculos entre la dominación de las mujeres y la de los animales. Algunas teóricas feministas, en general procedentes del ecofeminismo, empezaron a señalar el patriarcado como fuente de todo tipo de opresión, ya sea sobre la naturaleza, los animales, las mujeres o cualquier otro ser humano que se encuentre en inferioridad de condiciones. Al haber una causa común para los diversos tipos de dominación, se hace necesario encontrar también una solución global.

Además, se da el fenómeno de que la mayoría de las personas que forman parte de organizaciones animalistas son mujeres. Desde la sociología se han realizado estudios empíricos con el fin de encontrar una explicación a este fenómeno. Sin embargo, no se ha llegado a ninguna conclusión satisfactoria, por lo que se hace necesario apelar a justificaciones de carácter más teórico. Una de las justificaciones más interesantes es la que supone que la sola experiencia de la opresión patriarcal es la razón última por la cual las mujeres –tengan o no conciencia igualitaria de género– sienten más empatía que los hombres hacia otros seres oprimidos, lo que las hace más propensas a apoyar la causa animalista.

En concordancia con este fenómeno, el ecofeminismo pone de manifiesto que la degradación del medioambiente afecta más a las mujeres que a los hombres. La premisa básica de esta teoría es que la estructura patriarcal está en la base tanto de la sujeción de las mujeres como de la explotación de la naturaleza. El ecofeminismo, afirma Ynestra King, es la única teoría feminista capaz de conciliar naturaleza y sociedad, pues las otras

teorías feministas (el feminismo liberal, el socialista y el radical cultural) han seguido apoyando la dicotomía cultura/naturaleza. Pero más allá de la citada premisa básica, hay ecofeministas que entienden que una misma estructura subyace a todos los modos de opresión, incluyendo la que recae sobre los hombres que se encuentran en inferioridad de condiciones y sobre los animales. De este modo, es posible hablar de un ecofeminismo animalista, en el que podemos incluir a teóricas como, entre otras, Greta Gaard, Carol Adams, Lori Gruen, Deane Curtis, Deborah Slicer y Marti Kheel, una de las fundadoras de la organización *Feminist for Animal Rights*.

La idea de que la estructura patriarcal (así como la economía capitalista, fuertemente vinculada desde su nacimiento con dicha estructura) es la base de todos los tipos de dominación (explotación de la naturaleza, sexismo, racismo, especismo, etc.) lleva a la conclusión de que es necesario encontrar una estrategia común para combatirlos todos. Así pues, de nada sirve intentar mejorar la situación de las mujeres en la sociedad patriarcal si no se lucha al mismo tiempo por la liberación de todos los demás seres discriminados y por terminar con la explotación sin límites de la naturaleza. Para Carol Adams, hasta tal punto es la estructura patriarcal la base de todos los tipos de opresión, que se refiere a ella con la denominación de “*sex-species system*” (aunque su nombre no lo indique, el racismo forma también parte esencial del “sistema sexista-especista”). En cuanto a la solución que se puede ofrecer al respecto, Susanne Kappeler se muestra convencida de que el feminismo resulta clave, pues es capaz de retar las estructuras de dominación sin victimizar a los oprimidos.

Sin embargo, no han sido estas ideas las que se han impuesto en la teoría feminista en sentido amplio. Al contrario, en general, el feminismo ha seguido apoyando las dicotomías cultura/naturaleza y humano/animal, al tiempo que intentaba terminar con la que separa esencialmente al hombre de la mujer. Para Lynda Birke, no es posible intentar superar el dualismo hombre/mujer si no se trata al mismo tiempo de terminar con la dicotomía humano/animal. Mantener la creencia de que los animales son pura biología permite después trasladar fácilmente esta idea a los seres humanos, como ha sido el caso de las mujeres, a las que se ha asociado tradicionalmente con la naturaleza y la biología. Por eso el feminismo debe rechazar todo tipo de determinismo, incluso el que se refiere solo a los animales. Por otra parte, esto supone que, como sostiene Val Plumwood, se reconozca que los seres humanos tienen también rasgos biológicos, los cuales deben considerarse tan dignos como los mentales. Para evitar el riesgo de que tal reconocimiento desemboque en un determinismo reduccionista, se

hace imprescindible comprender el peso que tiene el ambiente en el que se desarrolla un ser humano o un animal, lo que supone hablar de potencialidades biológicas.

Otra manifestación –muy concreta- de cómo se entrelazan el dominio de las mujeres y la opresión de los animales la tenemos en la gran cantidad de casos de violencia de género en los que un animal se convierte también en víctima. Aunque hay pocos estudios empíricos al respecto, Adams sostiene que los trabajadores de centros de acogida para mujeres maltratadas declaran que a menudo las oyen hablar sobre animales –sobre todo gatos y perros- amenazados, maltratados y muertos. Un grave problema, al que solo en los últimos años se está poniendo alguna solución, es que la mayoría de las casas de acogida no admiten animales, lo que lleva a algunas mujeres a permanecer con su pareja o a retrasar su entrada en el centro para evitar que su animal quede solo en manos del maltratador.

Como respuesta a la relación que observan entre los distintos tipos de dominación, algunas feministas –sobre todo las ecofeministas animalistas- han optado por seguir una dieta vegetariana. Es necesario, sostienen, dejar de lado el interés del hombre occidental por dominar, explotar y destruir la naturaleza para llegar a un modo no violento de relacionarnos con el mundo. Una de las mejores maneras de rechazar la violencia, en este caso hacia los animales, es seguir una dieta vegetariana. Desde el punto de vista de estas teóricas, existe una clara relación entre masculinidad y consumo de carne. Sin embargo, esta relación no es algo que hayan visto solo las feministas, sino que existe una tradición masculina –cuyos orígenes se remontan hasta la medicina galénica- según la cual este alimento fortalece las supuestas virtudes masculinas (valentía, vigor, etc.).

Carol Adams –una de las feministas vegetarianas más convencidas- establece también una clara relación entre masculinidad y dieta carnívora. Crea así la expresión “política sexual de la carne”, que supone no solo que la cultura patriarcal determina lo que se come, sino además que el verdadero hombre es aquel que consume carne. Muchas feministas, afirma Adams, deciden optar por una dieta vegetariana porque se identifican con los animales en tanto que seres explotados: a las mujeres se las trata como objetos sexuales, a los animales como objetos comestibles. Además, dicha relación supone que la carne se considere un alimento de primera categoría que debe estar disponible, ante todo, para los hombres, concretamente para aquellos de raza blanca y clase social media y media-alta. Donde escasea la carne, las mujeres deben conformarse con consumir sobre todo alimentos de “segunda categoría” (cereales, frutas

y verduras). Tampoco hay que olvidar que muchos animales de granja hembras sufren una doble explotación, pues se aprovecha de ellas, en primer lugar, su capacidad reproductiva y, cuando esta ha finalizado, se las mata para obtener carne. Por todos estos motivos, Adams entiende que se hace moralmente imprescindible mantener una dieta vegana.

Adams coincide con otras ecofeministas vegetarianas (como Greta Gaard, Deane Curtis y Shery Lucas) al entender que el vegetarianismo es una consecuencia lógica del feminismo, que debe ir abriéndose para incluir la defensa de otros seres oprimidos por la estructura patriarcal (esencialmente sexista, racista, clasista y especista). Sin embargo, no son muchas las feministas que comparten esta premisa. Así, Kathryn P. George sostiene, entre otros argumentos, que mantener una dieta vegetariana o vegana puede entrañar riesgos para la salud de la mayoría de las mujeres y niños. Es necesario celebrar el valor del cuerpo femenino y dejar de lado un ideal que pone en peligro la salud de las mujeres. Este ideal lleva a ver la dificultad de las mujeres para seguir semejante dieta como una carencia frente a los varones, cuya fisiología se concibe como norma. Shery Lucas contesta con mucha solidez a todas las argumentaciones de George.

Mucho más interesante resulta la polémica que existe entre las teóricas feministas vegetarianas acerca de hasta qué punto debe considerarse una obligación moral seguir una dieta vegetariana o vegana. Así, Val Plumwood acusa a Adams de propugnar un vegetarianismo ontológico que implica etnocentrismo (puesto que existen culturas en las que es imprescindible consumir carne) y que contribuye a mantener la dicotomía cultura/naturaleza (pues prohibir la depredación a los humanos supone concebirla como algo que solo puede tener lugar en la naturaleza). Frente al vegetarianismo ontológico, Plumwood propone un vegetarianismo contextual que respete aquellas culturas en las que sea imprescindible la depredación. El consumo de carne es legítimo siempre que concibamos también a los humanos como seres que forman parte de la cadena alimenticia y tratemos a los animales que se convertirán en alimento con respeto. Dado que esto no ocurre en la cultura occidental, Plumwood encuentra también imprescindible desde el punto de vista moral que en los países desarrollados se adopte una dieta vegetariana.

Finalmente, cabe señalar que, según Arnold Arluke y Boira Sax, muchos ideólogos y dirigentes del nacionalsocialismo alemán, incluyendo al mismo Adolf Hitler, seguían y defendían una dieta vegetariana. A partir de la ideología del nacionalsocialismo se trató de fundar una sociedad en la que imperase la ley del más

fuerte; pero, sorprendentemente, en dicha sociedad había lugar para la compasión hacia los animales. De ser cierto, este hecho insólito no dejaría de ser, sin embargo, algo anecdótico que no anula los argumentos ecofeministas en relación al vínculo que existe entre los diversos modos de opresión.

CAPÍTULO 5

DESMONTANDO LAS DICOTOMÍAS

Después de todo lo que se ha expuesto acerca de varias de las dicotomías que han regido el pensamiento occidental desde sus inicios, es momento de centrarse en algunos de los principales argumentos que las desafían. Si bien al analizar tales dualismos se han aportado ya argumentos que los debilitan, es oportuno profundizar ahora en aquellos que combaten dos dicotomías en particular: cultura/naturaleza y humano/animal. Ambos dualismos merecen una especial atención sobre todo por el hecho de que la gran mayoría de los análisis feministas ha tendido a dejarlos de lado. Así pues, como se ha señalado en varias ocasiones a lo largo de este trabajo, se trata de dos dualismos muy poco criticados desde la teoría feminista, que, en general, los ha aceptado con el fin de asegurar para las mujeres un lugar en la cultura y en la humanidad. Como también se ha argumentado, esta falta de crítica constituye un error por parte de la teoría feminista, pues el combate de estos dualismos resulta esencial para terminar realmente con el que separa al hombre de la mujer y establece una jerarquía entre ambos.

Para desafiar la dicotomía general cultura/naturaleza, la enfrentaremos con los conceptos de híbrido y performatividad, que muestran que no existen límites naturales entre lo que consideramos entes naturales y entes culturales. Aunque el dualismo humano/animal queda también debilitado gracias a los dos conceptos citados, es oportuno profundizar en este aspecto poniendo de manifiesto cómo, desde el ámbito de la ciencia –concretamente desde la etología cognitiva–, se ha conseguido mostrar hasta qué punto compartimos con los animales algunos de los rasgos que, hasta hace pocos años, teníamos por exclusivamente humanos.

5.1. LOS CONCEPTOS DE HÍBRIDO Y PERFORMATIVIDAD COMO CLAVES PARA DESAFIAR EL DUALISMO CULTURA/NATURALEZA

Según se acaba de señalar, una manera de debilitar la dicotomía que divide naturaleza y cultura, así como la que establece una separación radical entre animales humanos y no humanos, consiste en mostrar que entre todas estas entidades no existen límites naturales. De este modo, tales distinciones aparecen como algo ficticio incapaz de dar cuenta de la realidad. En este sentido, el concepto de híbrido, que hace referencia a entes en los que se mezclan lo humano y lo no humano, la naturaleza y la cultura, resulta esencial. Dicho concepto pone de manifiesto que la sociedad y la cultura

humanas, lejos de ser una realidad pura, se encuentran muy vinculadas a la naturaleza y los animales. Asimismo, el concepto de performatividad, inseparable del de híbrido, es igualmente importante, pues, tal y como lo utilizaremos aquí, hace referencia, entre otras cosas, a las transformaciones que se producen en los seres humanos y en los animales como consecuencia de las relaciones que emergen entre ellos. Este concepto permite ver al animal como un sujeto activo, como un agente capaz no solo de ejercer cierta influencia sobre los seres humanos con los que interacciona, sino también de transformarlos. No se debe perder de vista, sin embargo, que las interacciones entre animales humanos y no humanos son solo un caso más dentro de la enormidad de interacciones, influencias y transformaciones mutuas que tienen lugar entre los organismos y su ambiente.

El convencimiento de que la sociedad se compone de híbridos en los que se mezcla lo humano con lo no humano y de redes de relaciones más que de individuos aislados, lo cual, a su vez, dificulta que podamos seguir creyendo en la dicotomía cultura/naturaleza, debe tener a la fuerza efectos sobre nuestro pensamiento acerca de la ciencia. Dentro de la cultura occidental la ciencia aparece, por un lado, como una creación específica del ser humano, en tanto que único ser racional, y, por otro, como un conjunto de conocimientos sistemáticos y objetivos que dan cuenta de la realidad exterior, de la naturaleza tal cual es. Pero si consideramos que la naturaleza y la sociedad no son dos realidades separadas, entonces tendremos que poner en cuestión la supuesta objetividad de la ciencia, es decir, la convicción de que esta es capaz de centrarse en la naturaleza dejando a un lado lo social y humano.

Por otro lado, también es posible poner en duda la objetividad científica enfrentándonos a la idea de que los únicos sesgos realmente preocupantes y difíciles de controlar son los que proceden del ser humano y de la sociedad, es decir, del sujeto. Si, como se argumentará, se debe concebir a los animales como agentes que influyen sobre la realidad humana con la que entran en relación, entonces se hace necesario pensar sobre la acción de estos seres en los estudios científicos en los que, de manera involuntaria, toman parte. Considerar a los animales en el contexto de la ciencia como simples objetos lleva consigo la idea de que se pueden controlar de tal manera que no ejerzan influencias no deseadas e imprevistas en las investigaciones. Sin embargo, concebirlos como sujetos, como agentes en interacción con los humanos, supone tener conciencia de la dificultad de controlar todas sus reacciones y, por tanto, de la necesidad de realizar una reflexión seria y profunda sobre cómo pueden influir no solo sobre los

estudios concretos en los que participan, sino en los mismos científicos e, incluso, en el desarrollo de la ciencia misma. Como se verá más adelante, algunos científicos son muy conscientes de este fenómeno. Entienden que entre el humano que lleva a cabo sus experimentos científicos y el animal que utiliza, surge un vínculo que no es posible controlar totalmente y que, por el bien de la objetividad científica, es necesario tener en cuenta y estudiar.

5.1.1. La omnipresencia de los híbridos en la cultura humana

Para algunos autores actuales, nuestra sociedad humana, nuestra cultura, se encuentra invadida por híbridos. Aunque, al mirar a nuestro alrededor, solo veamos individuos humanos semejantes a nosotros o animales –claramente diferentes de los humanos–, lo cierto es que, para estos autores, solo si prestamos atención a los híbridos seremos capaces de empezar a comprender realmente cómo es y cómo funciona nuestra sociedad. Se trata de una tarea dura y difícil, pues implica el reconocimiento de que la sociedad humana no se encuentra a salvo de la influencia de la naturaleza y sus animales; y que ni siquiera aquello que consideramos más puro, la ciencia, está libre de semejante “contaminación”. Hasta tal punto es así que varios de dichos autores, como Bruno Latour (1991) y Donna Haraway (2003), afirman que no podemos seguir hablando de naturaleza, por un lado, y de cultura, por otro, como si se tratara de dos realidades separadas, distanciadas y ajenas. Más bien, debemos hablar de “naturalezas-culturas” o de “naturoculturas”. Incluso puede decirse, con Latour, que para entender ambas entidades, debemos fijarnos en todo lo que se encuentra entre ellas, es decir, en lo que el autor denomina “Tierra Media”, en la que habitan los híbridos, los “cuasi-objetos”, formando redes cuya realidad nos resistimos a reconocer. Es de esta zona intermedia, compuesta por híbridos procedentes de mezclas entre lo humano y lo no humano, de donde emana lo que entendemos por sociedad y por naturaleza. En este contexto, el ser humano no se define ya por una supuesta esencia única que lo separa de todo lo demás, sino por sus alianzas e intercambios con lo no humano (Latour, 1991)¹⁵.

¹⁵ La interacción e influencia mutua entre lo humano y lo no humano aparece como algo central en la teoría del actor-red, en la que se inscribe Latour. Según esta teoría, las entidades no humanas –incluyendo lo material, los objetos–, al tener la capacidad de modificar un estado de cosas, deben considerarse también actores (o *actantes*). Por este motivo, ya no tiene sentido hablar del ser humano como único agente, en tanto que única entidad capaz de actuar de manera intencional. Una introducción amplia a esta teoría puede encontrarse en: Latour (2005).

Esta idea tan abstracta acerca de la permanente invasión de lo no humano en el mundo humano puede concretarse con ejemplos que muestran cómo, en ocasiones, humanos y animales interactúan de tal manera que, para nuestra sorpresa, el animal ejerce una influencia sobre el humano mayor de lo que muchas personas podrían imaginar y estarían dispuestas a aceptar. En este sentido, podemos incluso hablar de híbridos formados por seres humanos y animales no humanos. El caballo y el perro, animales a los que nos referiremos a continuación, son dos de los ejemplos más evidentes.

5.1.1.1. El centauro

La interesante historia del caballo conocido como Clever Hans nos aporta uno de los ejemplos más claros para desarrollar las ideas que tratamos de exponer. Este animal, que vivió a principios del siglo XX en Alemania, se hizo famoso porque se decía de él que poseía dotes matemáticas, concretamente, que era capaz de sumar. Cuando se le pedía que sumara dos cifras, Hans daba con su pata en el suelo el número de golpes que constituía el resultado de la suma. Semejante rumor impulsó a varios expertos, entre ellos un psicólogo, a comprobar la veracidad del supuesto fenómeno. Tras confirmar que no había trampa posible, pues Hans respondía correctamente incluso en ausencia de su dueño, el psicólogo Oskar Pfungst, que se encargó de estudiar el caso, llegó a la conclusión de que el caballo estaba captando señales, movimientos corporales mínimos y sutiles, que los humanos no eran capaces de percibir y que le enviaban involuntariamente. De este modo, Pfungst descubrió que Hans era capaz de leer con la vista ciertos movimientos mínimos no intencionales e inconscientes que se producían en el cuerpo de los humanos. Pero el caballo hacía al mismo tiempo algo aún más interesante: era capaz de conseguir que los cuerpos humanos se movieran y fueran afectados sin el conocimiento de las personas implicadas. Además, según descubrió Pfungst, en esta situación eran esenciales ciertas emociones, como la confianza y el interés por realizar la tarea con éxito, pues no con todas las personas alcanzaba Hans la misma cantidad de aciertos. Cuando la persona que lo interrogaba tenía habilidad y tacto con los animales y, con ello, fe en el éxito del caballo, las cosas iban bien. El cuerpo del interrogador asumía, sin saberlo, la voluntad de éxito, transmitiendo al animal su confianza y su interés. Cuando faltaba esta fe, Hans fallaba.

Para Vinciane Despret (2004), que es quien nos narra esta interesante historia, Hans se convertía durante sus demostraciones en una especie de aparato o dispositivo que permitía a los humanos aprender más acerca de sus propios cuerpos. Este caballo *encarnaba* la oportunidad de explorar otras vías por las que los cuerpos humanos y animales se vuelven más sensibles los unos respecto de los otros. Su talento, continúa Despret, lo que lo hacía excepcional, era su capacidad de leer el cuerpo de un ser humano con la vista, pues, por lo general, un caballo bien entrenado es capaz de leer el cuerpo por el contacto físico. De ahí que en ocasiones caballo y jinete se encuentren muy acoplados. A este respecto, cabe incluso hablar del fenómeno que el etólogo francés Jean-Claude Barrey ha denominado “isopraxis”, que consiste en que cuando el jinete simplemente piensa en un movimiento, el caballo lo ejecuta. Esto se debe a que el jinete, al tener tal pensamiento, realiza movimientos mínimos que el caballo capta y que coinciden con los que tiene que hacer el animal según la orden dada. Los jinetes con mucho talento se comportan y se mueven como sus caballos, han aprendido a actuar como ellos, lo que explica, a su vez, que en ocasiones el animal se adapte perfectamente a su jinete. Quién influye en quién y quién es influido por quién en esta sutil relación entre un buen jinete y su caballo son preguntas que no tienen ya una respuesta clara. Humano y caballo se influyen mutuamente y cada uno incorpora dentro de sí la mente del otro. Cabe sugerir, afirma Despret, esta misma explicación para el caso de Hans: el caballo, sin pretenderlo, enseñó a los humanos que lo interrogaban los gestos que él necesitaba para acertar las preguntas y, con ello, logró que movieran sus cuerpos de una manera determinada. En ocasiones, algunas personas no conseguían que Hans respondiera bien hasta después de varios intentos, lo que significa que sus cuerpos no eran sensibles solo a su propio deseo de que el caballo tuviera éxito, sino que además estaban traduciendo el deseo del animal de ayudarlos para que lo condujeran bien. Hans no lo hubiera hecho tan bien si él mismo no hubiese estado interesado en el juego y, en consecuencia, si no se hubiera esforzado para que su conducta fuera la que se esperaba de él.

Según explican Birke et al., en este tipo de relaciones, como la que se da entre un jinete y su caballo, humano y animal participan en una toma de decisiones conjunta y mutua que da lugar a una especie de coreografía, a una “co-creación” del comportamiento. Para comprender este fenómeno, no debemos centrarnos en cada uno de los sujetos de la relación por separado, puesto que lo importante, aquello a lo que debemos prestar atención, es la relación misma. La repetición continua de una serie de

actos que jinete y caballo ejecutan en esa “intra-acción” termina dando lugar a la transformación de los cuerpos de ambos, que parecen haber interiorizado un conocimiento muy fino y sutil sobre cómo reacciona el cuerpo de su compañero. En este sentido, podemos hablar de un *centauro*, es decir, de un híbrido de caballo y humano (Birke et al., 2004). El concepto de híbrido es clave para dar cuenta de los fenómenos a los que venimos refiriéndonos, pues nos permite dejar de prestar atención a los individuos implicados en la relación de manera separada y centrarnos en la relación misma, tomando conciencia de que, en virtud de esta, humano y animal (sea este un caballo o un perro, por poner otro ejemplo) se transforman y, juntos, se convierten en algo más que en una simple suma. De este modo, la idea de híbrido lleva consigo la posibilidad de cruzar las fronteras entre lo humano y lo no humano y, con ello, de poner seriamente en cuestión, de desestabilizar, las dicotomías cultura/naturaleza y humano/animal (Birke y Michael, 1997).

5.1.1.2. Otras quimeras

Como acabamos de sugerir más arriba, el caballo no es el único animal con el que un ser humano puede dar origen a un híbrido. Otro ejemplo patente es el del perro. A este animal y a su relación histórica con el ser humano ha dedicado Donna Haraway un manifiesto, *The Companion Species Manifesto* (2003). En esta obra, la autora nos habla acerca de la relación que mantiene con su perra, a la que entrena para competir en concursos de agilidad, y nos muestra cómo cada una influye en la otra y cómo juntas dan lugar a una realidad diferente y nueva que podríamos denominar híbrido. Pero Haraway no se limita solo a narrar su experiencia personal, sino que también se refiere a las relaciones entre perros y humanos en general, fijándose tanto en el presente como en la evolución histórica. Así, frente a la idea antropocéntrica de la domesticación del perro por parte del ser humano, explica cómo humanos y perros han evolucionado juntos y se han moldeado mutuamente. La historia del perro, tanto la evolutiva como la de las razas más modernas, muestra la estrecha conexión que hay no solo entre las dos especies, sino también entre estos animales, que supuestamente son naturaleza, y el mundo humano, la cultura. Entre perros y humanos se ha dado y se sigue dando una relación co-constitutiva; ninguna de las dos partes preexiste a dicha relación, que, a su vez, nunca está terminada, hecha del todo. Nuestra sociedad no es, entonces, algo puramente humano, sino que está muy influida por lo que llamamos naturaleza. Una vez más, el

pensamiento dicotómico se muestra insuficiente para dar cuenta de la complejidad de la realidad que nos rodea.

Frente a la historia tradicional acerca de cómo el hombre fue domesticando al lobo hasta convertirlo en perro, Haraway habla de otras historias novedosas y que parecen, al menos, algo más creíbles. Según una de ellas, los lobos menos miedosos comenzaron a acercarse a los seres humanos para aprovechar los desperdicios que estos dejaban, lo que dio lugar al surgimiento de un animal genéticamente cercano al lobo pero con un comportamiento diferente, más receptivo al hombre y su intento de domesticación. Después, gracias al control de la reproducción de los perros y a otras consecuencias no buscadas, los humanos pudieron haber contribuido a la formación de muchos tipos de perros. El modo de vida de los humanos cambió significativamente en su asociación con estos animales, pues ambas especies se han ido modelando mutuamente a través de la historia, aún en marcha, de la co-evolución. Esta narración pone de manifiesto que el perro no es el mero reflejo de las intenciones del ser humano, ya que concede al animal y no al humano la iniciativa en el comienzo de esta larga relación. Para Haraway, la importancia de estas narraciones reside, sobre todo, en que pueden enseñarnos a prestar atención a la “otredad significativa” como algo distinto de la simple proyección de nuestras intenciones. También nos ayudan a ver que es un error concebir los cambios en los cuerpos y las mentes de los perros como algo biológico y los cambios en los cuerpos y las vidas de los humanos como culturales, en vez de hablar de co-evolución. Hasta tal punto se ha dado, según Haraway, una evolución conjunta, que el genoma de los humanos contiene una buena relación de patógenos de sus especies compañeras, incluidos los perros. A este respecto, la autora introduce el concepto de “metaplasma” (término genérico para casi todo tipo de alteración, de cambio, intencional o no intencional) para referirse a la remodelación de la carne del perro y el humano, la remodelación de los “códigos de la vida”, en la larga historia de la relación de las especies compañeras.

Sería, sin embargo, un gran error no aclarar que para Haraway especie compañera no equivale en absoluto a animal de compañía. Ni siquiera el perro puede ser definido solamente de tal manera, pues algunos trabajan cuidando rebaños, en brigadas antidrogas e, incluso, se utilizan como recursos militares. El animal de compañía no es más que una subcategoría dentro de la de especie compañera. Especies compañeras son todas aquellas que han acompañado al ser humano durante siglos, mezclándose en su historia y contribuyendo a modelarla. Entre ellas cabe citar algunas tan dispares como

los perros, las gallinas, las abejas, muchas plantas e, incluso, las bacterias que se encuentran en nuestros intestinos. Los seres humanos estamos comprometidos en una relación de co-constitución con estas especies, lo cual no impide que en ocasiones sea la violencia y no la armonía la que rige tales interacciones. Ninguna especie, incluida la nuestra, y tampoco ningún individuo, preexiste a dicha relación; ningún ser existe de manera independiente, al margen de las relaciones: “There cannot be just one companion species; there have to be at least two to make one. It is in the syntax; it is in the flesh” (p. 12). No se trata, por tanto, de argumentos basados solo en el lenguaje, pues la relación entre las especies no consiste simplemente en hacerse compañía mutua, sino que, como hemos mencionado más arriba, deja huella incluso en el código de la vida, pues implica una mezcla de material vírico, químico, genético, etc. Los patógenos transferidos por nuestras especies compañeras han contribuido a moldear nuestros sistemas inmunitarios, que son una parte importante de las “naturoculturas”, pues determinan dónde y con quién pueden vivir los organismos, incluyendo a las personas¹⁶. Por todos estos motivos, Haraway insiste en que las distintas especies nos continuamos ontológicamente sin que haya fronteras claras que marquen los límites que nos separan.

Así pues, podemos decir que los animales no solo “invaden” nuestra sociedad, impidiendo que sea una realidad humana pura, sino que también han “contaminado” nuestra historia y nuestros organismos. De ahí que, según Haraway, carezca de sentido la insistencia en dividir el paso del tiempo en evolución (biológica) por un lado y en historia (social) por otro, lo cual contribuye a acentuar la división entre naturaleza y cultura, así como entre animales humanos y no humanos. En contraste con este tipo de ideas, las historias que narra la autora en su manifiesto, suponen la “implosión de naturaleza y cultura”, la evidencia de que tal dualismo no es válido para comprender la realidad que nos rodea, compuesta por híbridos fruto de las redes de relaciones que se extienden por la sociedad más que por entidades individuales y separadas.

5.1.2. Performatividad, humanos y animales

Como hemos visto, el concepto de híbrido nos ayuda a poner en cuestión los dualismos cultura/naturaleza y humano/animal, pues abre un espacio para pensar la relacionalidad y pone de manifiesto que la realidad no se compone de esferas separadas ni de

¹⁶ Una forma de “invasión” obvia que no se menciona aquí –al menos de forma explícita– es la que procede de la alimentación; es decir, la que se origina a partir de la ingesta, por parte de los seres humanos, de carne y otros productos alimenticios de origen animal.

individuos aislados, sino de redes de relaciones que se extienden sin respetar ninguna clase de frontera. Para continuar profundizando en estas ideas es necesario que nos centremos a continuación en otro concepto esencial e inseparable del anterior, el concepto de performatividad.

5.1.2.1. Género, identidad sexual y performatividad

El término performatividad tiene que ver, en primer lugar, con el pensamiento filosófico sobre el lenguaje y alude a la capacidad de este para crear realidad. El filósofo del lenguaje John Langshaw Austin definió el acto de habla performativo, o enunciación performativa, como aquel en el que decir algo equivale a hacer algo (1962). La idea de que el lenguaje crea realidad puede utilizarse para dar cuenta de muchos fenómenos que encontramos a nuestro alrededor. Judith Butler fue consciente del potencial explicativo de este concepto y lo aplicó al género y a la identidad sexual.

Siguiendo la teoría de la interpelación ideológica de Louis Althusser, Butler (1997) muestra que no puede hablarse de la identidad sexual y de género como una esencia preexistente al acto de interpelación. Según esta teoría, la interpelación constituye al sujeto al tiempo que crea la ilusión de que ya estaba constituido previamente:

Interpellation is an address that regularly misses its mark, it requires the recognition of an authority at the same time that it confers identity through successfully compelling that recognition. Identity is a function of that circuit, but does not preexist it. The mark interpellation makes is not descriptive, but inaugurative. It seeks to introduce a reality rather than report on an existing one; it accomplishes this introduction through a citation of existing convention. Interpellation is an act of speech whose «content» is neither true nor false: it does not have description as its primary task. Its purpose is to indicate and establish a subject in subjection, to produce its social contours in space and time. Its reiterative operation has the effect of sedimenting its «positionality» over time (pp. 33-4).

La interpelación es, entonces, un acto enunciativo performativo, pues no se dirige a un sujeto que ya estaba allí antes del proceso, sino que lo produce en virtud del acto mismo.

En uno de sus escritos anteriores, Butler (1993) alude también al carácter performativo del género, e insiste asimismo en la idea de que no existe un sujeto intacto anterior a la asunción del género, sino que, en realidad, el sujeto es el resultado de una repetición sistemática de normas impuestas:

El género es performativo puesto que es el *efecto* de un régimen que regula las diferencias de género. En dicho régimen los géneros se dividen y se jerarquizan *de forma coercitiva*. Las reglas sociales, tabúes, prohibiciones y amenazas punitivas actúan a través de la repetición ritualizada de las normas. Esta repetición constituye el escenario temporal de la construcción y la desestabilización del género. No hay sujeto que preceda y realice esta repetición de las normas. Dado que ésta crea un efecto de uniformidad genérica, un efecto estable de masculinidad o feminidad, también produce y desmantela la noción del sujeto, pues dicho sujeto solamente puede entenderse mediante la matriz del género. De hecho, podemos construir la repetición como aquello que desmantela la presunción del dominio voluntarista que designa al sujeto en el lenguaje.

No hay sujeto que sea «libre» de eludir estas normas o de examinarlas a distancia. Al contrario, estas normas constituyen al sujeto de manera retroactiva, mediante su repetición; el sujeto es precisamente el efecto de esa repetición (p. 64).

5.1.2.2. *Performatividad más allá de la especie humana*

Si, como hemos visto, el concepto de performatividad puede ayudar a poner en cuestión el género y la identidad sexual como algo esencial en el ser humano, quizá sea posible dar un paso más y aplicarlo a la reflexión sobre la animalidad. Así lo hacen Birke et al. (2004), quienes ponen en tela de juicio que pueda hablarse de la animalidad como una esencia que consiste, sobre todo, en un conjunto de instintos. Frente a esta idea, afirman que los animales no son esencias, sino que son “...un *hacer* o un *devenir*, producido y reproducido en contextos específicos de interacciones entre humanos y no humanos” (p. 62). Para desarrollar sus argumentaciones, las autoras parten del análisis de Butler sobre la identidad sexual, quien, haciendo un fuerte énfasis en las estructuras lingüísticas, señala que “...los discursos a través de los cuales se pone en práctica lo «queer» actúan como momentos fundadores de performatividad” (p. 62). Birke et al. utilizan el término “animal” en este contexto en analogía con el término “queer”, que se origina a partir de un discurso hegemónico que establece una dicotomía esencial entre la norma

heterosexual y la desviación homosexual, la desviación “queer”. “Como los sistemas discursivos que produjeron la palabra «*queer*», así también aquéllos que hacen posible el término «animal» en su sentido específico de ser lo opuesto a lo humano, reproducen ahora el poder a través de diferentes estrategias que generan inferioridad y sentidos peyorativos” (p. 62). El efecto de los discursos hegemónicos y esencializadores que generan el concepto de “animalidad” es el sostenimiento de la oposición sujeto humano-cultural frente a objeto animal-natural. El “animal” se concibe en este tipo de discurso como opuesto a lo humano; frente al humano dotado de subjetividad e intencionalidad, el “animal” aparece como una máquina de estímulos y reacciones programada genéticamente (Birke et al., 2004).

Sin embargo, en el caso de los animales, no podemos hablar de una identidad asumida por ellos en función de un supuesto proceso de interpelación por el cual estos seres serían llamados a adoptar una identidad que concebirían como esencial. Parece entonces que, tratándose de los animales no humanos, solo podemos referirnos a cómo los humanos construimos el concepto de animal como una esencia opuesta a la nuestra. Quizá podríamos seguir hablando aquí de performatividad, pues el hecho de que consideremos a los animales como un conjunto de instintos tiene consecuencias en la realidad material, en el trato que les damos. Por otro lado, no hay que olvidar que el concepto de animal no es algo fijo, pues no tenemos la misma idea del perro que de la rata común, por poner un ejemplo. Este concepto puede variar, por tanto, dependiendo de las relaciones que tengamos con los diversos animales no humanos. Esta idea apoya el argumento en el que venimos insistiendo acerca de la prioridad de las relaciones respecto de los individuos aislados cuando se trata de comprender la realidad que nos rodea.

Pero, aunque estas reflexiones sobre cómo usamos la palabra “animal” contribuyan a disolver la dicotomía humano/animal y, junto con ella, la de cultura/naturaleza, se encuentran demasiado vinculadas a la dimensión lingüística de la realidad, lo que implica dejar a los animales como inactivos en el proceso de creación de significados. Para evitar esto, Birke et al. (2004) apelan a la reelaboración del concepto de performatividad de Karen Barad. Esta autora critica la excesiva importancia que, según afirma, se le está dando al lenguaje en el discurso académico actual en detrimento de la realidad material.

En su intento de ir más allá del representacionalismo (la creencia de que hay representaciones y cosas que son representadas), Barad recurre a lo que ella

denomina «realismo agencial» (*agential realism*), usando el concepto de performatividad para ir más allá de los estrechos confines del lenguaje. Con este movimiento, rechaza la separación entre objeto observado y observador y resalta en su lugar los *fenómenos* (...) Este desarrollo de la performatividad permite englobar lo material, incluyendo a los animales (p. 64).

De este modo, el concepto de performatividad puede ayudarnos a comprender cómo humanos y animales se co-construyen a través de prácticas discursivas e interacción mutua, dando lugar a fenómenos emergentes, como los híbridos a los que nos hemos referido más arriba. En la interacción entre los humanos y ciertos animales cercanos, como el perro o el caballo, el fenómeno de la performatividad aparece de un modo bastante patente. Si, siguiendo a Butler, la performatividad consiste en repeticiones que se consolidan con el tiempo, entonces el modo como interactuamos con estos y otros animales es claramente performativo. Así, cuando un jinete monta su caballo, ambos

...ejecutan de manera conjunta una serie de actos repetidos que «cristalizan con el tiempo», llegando a dar origen a lo que Ann Game denomina la «encarnación del centauro». Esto constituye una materialización, en la que los cuerpos del jinete y del caballo *se transforman*. Los jinetes parecen llevar dentro de sus cuerpos un sutil conocimiento de cómo reaccionan los caballos, y lo mismo cabe decir de los caballos respecto de los jinetes humanos. Los impulsos nerviosos y las contracciones musculares se han transformado, se han creado nuevas prácticas semiótico-materiales. Al ocurrir esto, se crea un híbrido, que puede tener sus propias performatividades y sus propias relaciones con otras instituciones sociales y culturales (Birke et al., 2004: 72).

En las historias que nos relata Haraway (2003) vemos la íntima interrelación que ella misma mantiene con su perra, a la que entrena para competir en concursos de agilidad, y podemos percibir que los comportamientos de una y otra llegan a alcanzar una gran sintonía. Además, como señalamos anteriormente, según Haraway, es posible que la relación entre humanos y animales vaya más allá de la sintonía de sus comportamientos y que se dé entre ellos lo que la autora denomina “transfecciones potentes”, es decir, transferencias de material vírico, químico, genético, etc. “Juntos perro-y-humano (por ejemplo) o caballo-y-jinete constituyen una entidad diferente que se encuentra profundamente entrelazada en complejas redes sociales y tecnológicas y sus prácticas. La arbitraria ubicación dentro de lo social/cultural (humano) y lo

biológico (no humano) tiene poco sentido a la luz de dichas transfecciones” (Birke et al., 2004: 72).

Además de animales tan familiares para los humanos como el perro y el caballo, también es posible hablar de híbridos en relación a los animales de laboratorio. Un caso patente es el del oncoratón. Se trata de un animal creado especialmente para la investigación del cáncer de mama al que se le ha trasplantado un gen humano productor de tumores que asegura el desarrollo de la enfermedad. “...Oncoratón® es el primer animal patentado del mundo” (Haraway, 1997: 100). Pero la hibridación entre lo humano y lo animal en el contexto del laboratorio no procede solo de casos como este, en el que se ha modificado el organismo de un ratón con un gen humano, sino también de las relaciones que se dan entre un investigador y los animales que utiliza en sus experimentos. Según explica Birke (2003), las ratas de laboratorio son el resultado de un proceso de crianza selectiva, estandarización e industrialización que comienza a tener lugar a fines del siglo XIX y se acelera a partir de la segunda guerra mundial. Durante el siglo XX se fue creando una enorme variedad de tipos de ratas diferentes para propósitos concretos (ratas diabéticas o ratas con inmunodeficiencias, por poner dos ejemplos más). Además, las diferencias genéticas dentro de cada tipo de rata se fueron reduciendo al máximo para controlar la variabilidad experimental. Posteriormente, la manipulación genética ha facilitado aún más el desarrollo de este proceso¹⁷. De este modo, la rata de laboratorio ha terminado por convertirse en una especie de herramienta más muy bien encajada en los estándares del laboratorio y, en consecuencia, en el ámbito de la investigación científica se la concibe más como un conjunto de datos que como un animal (Birke, 2003). Esta historia pone de manifiesto que en el cuerpo de la rata de laboratorio cristaliza todo un conjunto de prácticas científicas y de tecnologías. Dicho animal es un híbrido compuesto por la rata misma, las personas y ciertas tecnologías (jaulas, productos alimenticios, aparatos para sacrificar, etc.) (Birke et al., 2004).

Si bien es cierto que la rata de laboratorio ha pasado por un largo proceso de estandarización, también lo es que los equipos de laboratorio (como jaulas, aparatos estereotáxicos para inmovilizar la cabeza de los animales, etc.) han ido adaptándose a las ratas estándar, las cuales, a su vez, se han seguido estandarizando para mejorar su adaptación a dichos aparatos. Así pues, este animal ha sido desarrollado para encajar en

¹⁷Sobre la importancia de los ratones genéticamente estandarizados en el desarrollo de la investigación biomédica norteamericana en el siglo XX, puede consultarse: Rader (2004).

el laboratorio, sus tecnologías y sus prácticas. Lo que cabe preguntarse ahora es si hay algún lugar en todo este proceso para la rata como agente. La idea de performatividad material a la que nos hemos referido anteriormente nos permite hablar aquí de este animal como agente activo, aunque no intencional, en el desarrollo de su propia historia, así como en la historia del conocimiento científico. Un argumento a favor de tal afirmación lo tenemos en el hecho de que, a principios del siglo XX, se seleccionaran ciertas variedades de ratas por su especial docilidad, lo que facilitaba su manejo. Al mismo tiempo, una parte importante del entrenamiento que reciben los humanos para trabajar en un laboratorio se centra en el control de la conducta del animal, pues, en ocasiones, sus chillidos y mordiscos causan problemas. De este modo, puede decirse que el manejo humano de los protocolos de experimentación está determinado en buena parte por la conducta de la rata. Dicho comportamiento ha influido, entonces, tanto en el desarrollo de la ciencia moderna, como en la formación de los científicos.

Así pues, como afirman Birke et al. (2004):

...incluso en la aparente abstracción del laboratorio [...] humanos y animales han de aprender a vivir en su mundo fuertemente especializado, aunque co-creado. Aun siendo menos familiar, este caso implica también una coreografía, una danza al ritmo de los protocolos de experimentación. En ocasiones, como cuando a la rata se le inyecta una enfermedad humana, conlleva «transfecciones potentes» deliberadas. Pero en lo que insistiríamos aquí es en la co-creación de rata y humanos a través de sus intra-acciones cotidianas, para *producir* las prácticas de la ciencia (p. 72).

5.1.2.3. Las relaciones entre seres humanos y animales como un caso particular de las interacciones entre organismo y ambiente

Para terminar con este apartado, es oportuno señalar que las relaciones que se dan entre los seres humanos y el resto de los animales, las cuales contribuyen a moldearnos a unos y a otros, constituyen solo un tipo dentro de la gran cantidad de interacciones que tienen lugar entre cada ser y el ambiente que lo rodea. Según explican Lynda Birke y Luciana Parisi (1999), los animales no humanos no son esencias fijas cuyas acciones son dictadas por los genes. Al contrario, estos seres están en constante devenir (*becoming*), se transforman y transforman también su medio. Organismo y ambiente se adaptan el uno al otro y cambian juntos. El proceso de evolución requiere la co-adaptación de cada organismo respecto de todos aquellos organismos que componen su

medio. Esto supone tomar conciencia de que los genes no constituyen la esencia de un ser vivo ni determinan de manera absoluta su conducta, pues el material genético también interactúa con el ambiente. Hacer hincapié en las transformaciones que van sufriendo los organismos, es decir, en el devenir que caracteriza sus vidas, supone enfatizar el proceso frente a la esencia, las alianzas y las multiplicidades frente a la unidad individual, las poblaciones heterogéneas (como los ecosistemas) frente a la especie. Si, siguiendo a Gilles Deleuze y a Félix Guattari, aplicamos estas ideas al proceso de evolución, entonces el árbol genealógico que solemos representarnos cuando nos referimos a dicho proceso, queda sustituido por la imagen de un rizoma repleto de conexiones horizontales, ya que habría que hablar de líneas de evolución en interacción, más que de líneas o ramas aisladas. Para estos filósofos, la evolución implica un proceso de relación e intercambio entre poblaciones de organismos más que la producción y el desarrollo de especies de manera lineal. Esta idea de la evolución supone subrayar las interconexiones entre los organismos antes que enfatizar las características que dividen a las especies y, de este modo, nos permite desafiar la rígida dicotomía que separa a humanos y animales (Birke y Parisi, 1999).

5.1.3. La “contaminación” de la ciencia

Como ya se ha señalado, para ciertos autores, los híbridos son entidades omnipresentes en las sociedades humanas y ninguna faceta de ellas se libra de estas “impurezas”, ni siquiera la ciencia, que tendemos a considerar tan a salvo de cualquier “contaminación”. Para profundizar en este importante aspecto, es oportuno volver a las ideas de varios de los autores que mencionamos anteriormente, como Latour o Despret. Es conveniente además añadir una serie de reflexiones procedentes de científicos que, en su trabajo con animales, han visto imposible negar la existencia de un vínculo entre el experimentador y sus animales que afecta a la investigación y han encontrado imprescindible analizarlo para mejorar los resultados de los experimentos científicos.

Antes de continuar es necesario, sin embargo, aclarar qué queremos decir aquí con la expresión “contaminación” de la ciencia. Si bien acabamos de usar este término para referirnos a la presencia de híbridos en el ámbito de la ciencia, no deja de haber cierta ambigüedad respecto de la procedencia de tales “impurezas”. Para Latour (1991), la ciencia occidental se cree objetiva porque estudia la naturaleza y deja de lado lo social y humano. Desde este punto de vista, la “contaminación” se produciría por la

presencia de sesgos de origen humano en investigaciones que se pretenden objetivas. Cabe, no obstante, pensar en otra posible fuente de “impurezas”, las que se generan cuando los animales con los que se trabaja en las investigaciones científicas dejan de ser dóciles objetos de estudio para convertirse en sujetos activos capaces de ejercer, de manera involuntaria, cierta influencia en el resultado de los experimentos o, incluso, según acabamos de ver, en el desarrollo de la ciencia misma. Esta idea puede resultar más inquietante que la anterior, pues seguramente nos parezca más fácil admitir que la ciencia tiene sesgos humanos, que reconocer que ese conjunto de conocimientos que conforma la ciencia, que solo puede haber sido elaborado por el ser humano en tanto que único ser racional e infinitamente superior en inteligencia al resto de los animales, tiene también la huella, aunque sea mínima, de la acción de ciertos animales en tanto que sujetos.

Para tratar el primer tipo de “contaminación” nos referiremos a Latour, muy crítico con la idea de que la ciencia puede librarse de los sesgos humanos. En cuanto a la otra clase de “contaminación”, nos centraremos en ciertos ejemplos que ponen de manifiesto cómo los animales que se utilizan como objeto de estudio son también sujetos activos capaces de influir en los resultados de una investigación de una manera no siempre deseada, prevista ni controlada. Lo más interesante aquí es que los sesgos que se producen en los casos a los que nos referiremos no proceden de los animales en tanto que individuos considerados aisladamente, sino más bien del vínculo que se establece entre estos y los experimentadores en el contexto de una investigación. Esto muestra, una vez más, la importancia de las relaciones frente a los individuos y nos obliga a tomar conciencia de que la distinción que hemos hecho aquí entre los dos tipos de “contaminación” según su origen es más un recurso conceptual que nos ayuda a comprender ciertos fenómenos, que un reflejo fiel de la compleja realidad que nos rodea.

5.1.3.1. La paradoja de los modernos

Como se vio anteriormente, Latour (1991) habla acerca de la necesidad de dejar de ignorar la existencia de los híbridos si de verdad queremos comprender la realidad que nos rodea. Esto supondría el reconocimiento de que la ciencia no es algo puro, sino que se encuentra vinculada al tejido de la sociedad; los conocimientos, los poderes y las prácticas están unidos. Pero lo cierto es que la idea contraria, es decir, el pensamiento de

que la ciencia es ajena a los intereses de la sociedad, al poder, etc., ha sido clave para el desarrollo de la tecnociencia. Según Latour, es precisamente dicha idea la que ha permitido la tremenda proliferación de híbridos o cuasi-objetos que caracteriza a las actuales sociedades desarrolladas. Por un lado, lo que el filósofo denomina trabajo de mediación o de traducción ha dado lugar a la creación de una cantidad innumerable de cuasi-objetos, mientras que, por otro, el trabajo de purificación se encarga de negar que la otra tarea se esté llevando a cabo. Es decir, mientras se crean híbridos mezclando lo natural y lo cultural, lo humano con lo no humano, se niega a la vez que tal trabajo esté teniendo lugar y se insiste en la pureza de la ciencia haciendo emerger dos zonas ontológicas muy bien diferenciadas: la de los seres humanos por un lado y la de los seres no humanos por otro. Estas dos prácticas, la de traducción y la de purificación, han de permanecer separadas para que sean eficaces. En eso consiste lo que Latour ha denominado la “paradoja de los modernos”: solo si negamos la existencia de los híbridos es posible que continúe su proliferación. La innovación a gran escala de cuasi-objetos solo ha podido darse porque los modernos se han aferrado a la dicotomía cultura/naturaleza, que, a su vez, puede mantenerse solamente porque los modernos no han considerado conjuntamente el trabajo de purificación y el de mediación.

Los modernos piensan que han conseguido tal expansión porque han separado cuidadosamente la naturaleza de la sociedad (y colocado a Dios entre paréntesis), cuando en realidad lo han conseguido sólo porque han mezclado masas mucho más grandes de humanos y no-humanos, sin haber puesto nada entre paréntesis y sin haber prohibido ninguna combinación. La unión del trabajo de purificación y del trabajo de mediación dio a luz a los modernos, pero éstos atribuyen su éxito solamente al trabajo de purificación (Latour, 1991: 68).

Estas afirmaciones de Latour no suponen solamente una crítica a lo que denominamos “ciencias duras”, que se pretenden puras, no contaminadas por intereses humanos, sino también un reproche a las “ciencias blandas”. Las ciencias que estudian lo social excluyen de su objeto lo no humano, lo cual supone un error semejante al que se da en las ciencias duras, ciegas ante lo humano que influye en ellas. La cultura humana se considera pura, no “contaminada” por la naturaleza y los animales. Por ese motivo, las interacciones que se dan en ocasiones entre un ser humano y un animal, en virtud de las cuales ambos se constituyen mutuamente y reconfiguran la realidad, no tienen cabida en las disciplinas académicas que tratan sobre lo social y humano. Los

humanos tienen su propia sociedad y los animales se encuentran al otro lado de la tan vigilada frontera que divide cultura y naturaleza. Por ese motivo, unos y otros han de ser estudiados por disciplinas muy diferentes y bien delimitadas: las ciencias humanas y sociales por un lado y las ciencias naturales por otro. Pero lo cierto es que estas fronteras se transgreden repetidamente y que en las sociedades humanas abundan los híbridos (Birke y Michael, 1997). A esto hay que añadir que las disciplinas académicas se centran en entidades individuales, ya sean individuos, especies o poblaciones, mientras que las relaciones, esenciales para comprender la realidad, quedan en un segundo o tercer plano (Birke, 2007).

Para ser capaces de mantener la idea de que la ciencia no está mezclada con lo social, hemos de continuar creyendo en la dicotomía cultura/naturaleza. La naturaleza, pensamos, es trascendente, una realidad externa a nosotros que la ciencia estudia de manera objetiva. La sociedad es, por el contrario, algo inmanente, creado en su totalidad por los seres humanos. Frente a este concepto tradicional de las diferencias entre lo humano y lo natural, Latour sostiene que la naturaleza no es trascendencia pura, sino que también es inmanente, ya que es, en parte, construida por la interpretación de los científicos. La sociedad, por su parte, tiene algo de trascendente, pues no está determinada solo por la voluntad humana, sino también por las “cosas-en sí”, es decir, por lo que denominamos naturaleza. De este modo, lo esencial se gesta en el espacio que media entre la sociedad y la naturaleza, o sea, en la Tierra Media, como la denomina el filósofo. Allí se encuentran los cuasi-objetos formando redes en las que se mezcla lo humano y lo no humano. Estos entes, continúa el filósofo, no son ni más fabricados ni más sociales que las partes “duras” de la naturaleza y, a la vez, son lo suficientemente no humanos, reales y objetivos como para no ser concebidos como el arbitrario receptáculo de nuestra sociedad. Por ese motivo, no cabe hablar para Latour de naturaleza por un lado y de cultura por otro, sino que debemos hablar de naturalezas-culturas. Esto es así para cualquier tipo de civilización humana, tanto aquellas que llamamos primitivas, como la nuestra, que calificamos de tecnocientífica y avanzada. Al igual que las primitivas, tampoco nuestra sociedad ha sabido separar totalmente lo social y lo simbólico –que se nos representa como arbitrario– de los objetos, la ciencia y la verdad, es decir, de lo que calificamos como objetivo. Tampoco nuestra sociedad ha sido nunca moderna. Hasta hace un tiempo, el hecho de que nos creyéramos modernos era clave para continuar desarrollando la ciencia, pero hoy en día la cantidad de híbridos ha crecido hasta tal punto que la dicotomía cultura/naturaleza ha dejado de ser tan

creíble y se va haciendo necesario atender a la existencia de los cuasi-objetos para comprender la realidad. La modernidad, afirma Latour, está siendo víctima de su propio éxito.

En los híbridos de los que habla Latour no se mezcla, sin embargo, solamente lo humano con lo no humano, sino que también se combinan diferentes épocas. Este hecho tampoco lo aceptan los modernos, que se piensan alejados de su pasado y no son capaces de ver que este permanece e incluso retorna. En el también ignorado trabajo de mediación, por el contrario, la mezcla de épocas está siempre presente. Nunca superamos completamente una etapa histórica, nunca hemos hecho una auténtica revolución científica. La separación que hacen los modernos entre aquello que no tiene historia, pero irrumpe en ella (las cosas de la naturaleza), y lo que nunca sale de la historia (las tareas y las pasiones humanas), constituye otra manifestación de la dicotomía cultura/naturaleza. El pasado es para los modernos una larga etapa en la que se confundía lo humano y lo no humano y, frente a esto, avanzar hacia el futuro significa dejar de confundir estas realidades, es decir, ir logrando una ciencia más pura, menos influida por elementos sociales y humanos.

La modernización consiste en salir continuamente de una edad oscura que mezclaba las necesidades de la sociedad con la verdad científica, para entrar en una edad nueva que distinguirá por fin claramente lo que pertenece a la naturaleza intemporal y lo que procede de los hombres, lo que depende de las cosas y lo que pertenece a los signos (Latour, 1991: 110).

Como ya señalamos más arriba, para Haraway (2003) la división del paso del tiempo en evolución (biológica), por un lado, y en historia (social), por otro, carece de sentido teniendo en cuenta la estrecha relación que ha mantenido el ser humano desde su aparición con el resto de los seres con los que ha convivido. Desde un pensamiento muy cercano al de Haraway, Latour nos asegura que si atendemos al espacio que media entre lo que denominamos naturaleza y lo que llamamos cultura, las esencias se transforman en acontecimientos y la historia deja de ser algo exclusivo de los seres humanos para convertirse también en la historia de las cosas naturales (Latour, 1991).

Así pues, según acabamos de explicar, para Latour, al no existir una separación clara entre naturaleza y cultura, la ciencia no es capaz de centrarse en el estudio de lo natural dejando de lado cualquier influencia social y humana. Como ya se indicó más arriba, en el siguiente apartado nos centraremos en las “impurezas” que proceden no

tanto del sujeto que ejecuta la investigación, como del animal que se utiliza, es decir, de lo que normalmente denominamos objeto. No obstante, según se ha aclarado anteriormente, tampoco es posible establecer una separación tajante entre ambas entidades en los ejemplos que veremos, pues los sesgos que se dan en tales casos provienen de las interacciones que tienen lugar entre el experimentador y los animales en el contexto del estudio científico.

5.1.3.2. *El vínculo inevitable*

No es muy común que los científicos reflexionen sobre las relaciones que mantienen con los animales que utilizan en sus experimentos. Se trata, sin embargo, de un factor que habría que tener en cuenta, puesto que, como ya se ha señalado, puede llegar a influir en los resultados del estudio. La interrelación que se da entre el experimentador y los animales con los que trabaja puede alterar no solo las respuestas comportamentales de estos, sino también las fisiológicas. Hasta ahora, se ha tendido a restar importancia o a ignorar este fenómeno, pero, dados los efectos que puede tener sobre una investigación científica, se hace necesario prestarle gran atención (Davis y Balfour, 1992). Los científicos suelen pensar que las interacciones entre el experimentador y los animales han de ser reducidas al mínimo y estandarizadas. Lo que se persigue es lograr un mayor control del experimento reduciendo en todo lo posible la varianza que puede implicar esta clase de interacciones. Una vez hecho esto, se asume que las interacciones entre el científico y el *sujeto* del experimento que permanecen no son relevantes para el resultado de la investigación y, por lo tanto, pueden ignorarse. De este modo, la interacción entre el científico y el animal se concibe como una variable molesta que se debe controlar, pero no estudiar. Sin embargo, lo cierto es que tales interacciones, así como la vida de cada animal concreto, pueden tener una importante influencia en la manera como este responde ante el investigador y, en último término, pueden afectar el resultado final del estudio (Estep y Hetts, 1992).

En ocasiones, podemos denominar “vínculo” a las relaciones que se dan entre un investigador y los animales que utiliza. Con el término “vínculo” nos estamos refiriendo a la relación estable que se da entre dos o más individuos, o entre un individuo y un objeto, y en la que se encuentran implicadas emociones. Aunque se trate de una relación estable, puede haber cambios en ella, puede debilitarse o fortalecerse. Un rasgo fundamental que es necesario destacar es que el vínculo no tiene por qué ser recíproco

ni simétrico. Un individuo puede originar un tipo de emociones en otro muy diferentes de las que el último suscita en el primero.

Para comprender el tipo de relación, de interacción, que puede darse entre un experimentador y un animal en el contexto de la investigación, es necesario entender cómo ambos se perciben mutuamente. El animal puede percibir al experimentador de muy diversas maneras: como un depredador, como una presa, como una parte insignificante del medio (tal es la aspiración de la mayoría de los científicos), como un aliado o como un miembro de la propia especie. Estas categorías son puras, pues es posible que en la realidad el animal vea al experimentador como una mezcla de varias de ellas. Sobre la percepción que pueda tener el animal del humano influyen, a su vez, varios factores importantes. Uno de ellos tiene que ver con la similitud en los sistemas de comunicación; cuanta más coincidencia haya en este sentido, más probable será que el animal perciba al humano como un aliado o un ser de la misma especie y menos que lo perciba como un depredador o como una presa. Otro factor importante es el del refuerzo y el castigo: el contacto físico, la alimentación que recibe el animal de los humanos que lo rodean y otros refuerzos, más la ausencia de castigo, tienden a facilitar la percepción del humano como un aliado o como un ser de la misma especie. El castigo, por el contrario, tiende a facilitar la percepción del humano como un depredador o como una presa. No obstante, no debe olvidarse que los efectos pueden ser muy complejos y depender también de la especie del animal, su edad y sus experiencias previas. Otro factor esencial es la familiaridad; cuanto mayor sea esta, más probable será que el animal vea al humano como un aliado o como un animal de la misma especie y menos que responda según el patrón depredador-presa. La mayoría de los científicos intentan reducir el miedo que puedan sufrir los animales con los que experimentan, pues se trata de otro factor determinante. El problema es que, en ocasiones, el investigador puede estar realizando conductas que considera inocuas pero que, en realidad, están creando temor en el animal y promoviendo, así, una percepción no deseada por parte de este. Por último, puede citarse el factor de la predisposición genética: algunas especies de animales tienden, presumiblemente por influencia de su predisposición genética, a vivir en grupos complejos. Esto puede suponer que los vínculos de estos animales con los humanos no sean demasiado difíciles de establecer, lo cual supone, a su vez, que lleguen a ver a los humanos como seres de su misma especie (Estep y Hetts, 1992).

El fenómeno por el cual el animal ve a un ser humano como un miembro de su especie recibe el nombre de zoomorfismo. En cuanto al fenómeno inverso, el antropomorfismo, en virtud del cual un ser humano adjudica a un animal rasgos propios de la especie humana, existe la tendencia a concebirlo como un sesgo que debe eliminarse si de verdad se quiere lograr una investigación objetiva. Pero el antropomorfismo que no cae en el error de adjudicar a un animal un rasgo que no posee no tiene por qué ser negativo. Por el contrario, la obsesión por evitar este fenómeno sí puede llegar a ser perjudicial. Considerar que la idea de que los animales tienen sentimientos o emociones es antropomórfica puede llevarnos a ignorar que el animal ha establecido un vínculo afectivo con el investigador. Si tenemos en cuenta que es posible que un vínculo de esa clase tenga influencia en los resultados finales de la investigación, entonces esa negación constituiría un error destacable. Este tipo de fallo puede denominarse *disantropomorfismo* (Lehman, 1992). Para Dan Estep y Suzanne Hettis (1992), la mejor manera de evitar el antropomorfismo (así como el disantropomorfismo, podríamos añadir) es adquirir un buen conocimiento sobre el animal con el que se está tratando.

Así pues, no dar la suficiente importancia a los vínculos que, en ocasiones, se forman entre un experimentador y los animales que se usan en la investigación supone no tener conciencia de la complejidad que caracteriza a estos últimos y, lo que es peor desde el punto de vista científico, puede distorsionar la comprensión del fenómeno que trata de estudiarse (Davis y Balfour, 1992). Tomarse en serio estos vínculos implica dejar de considerar al animal como un mero objeto para concebirlo como un sujeto, como un ser complejo cuyas reacciones escapan en ocasiones a nuestro control. Hablar del animal solo como un objeto supone negarle el margen de acción que le corresponde en tanto que agente, lo cual puede convertirse en un obstáculo para comprender el fenómeno que se pretende estudiar en el trabajo científico en el que estos seres toman parte.

5.1.3.2.a) Interacciones dentro del laboratorio

Uno de los ejemplos más conocidos de un caso en el que el vínculo establecido entre los científicos y sus animales en el contexto de un laboratorio fue determinante lo tenemos en el experimento que realizó el psicólogo Robert Rosenthal con la ayuda de sus alumnos universitarios. Dicho experimento, que tuvo lugar en los años sesenta del siglo

XX, comenzó cuando el profesor entregó a sus alumnos unas ratas que se encontraban divididas en dos grupos: el de las “listas” y el de las “tontas”. Según aclaró Rosenthal a sus alumnos, ambas categorías eran el resultado de años de selección genética hecha por un prestigioso psicólogo de Berkeley. A algunos estudiantes se les entregaron ratas “listas” y a otros ratas “tontas”, para que las pusieran a prueba y confirmaran o refutaran el anterior diagnóstico. El resultado fue que los estudiantes confirmaron los diagnósticos iniciales, pero, en realidad, la historia era falsa, pues las ratas eran ratas albinas corrientes que habían sido calificadas de listas o tontas aleatoriamente. A pesar de todo, cada una hizo lo que se esperaba de ella. El objetivo de Rosenthal era mostrar y elucidar cómo los experimentadores producen sesgos con el fin de eliminarlos o, al menos, de neutralizar sus efectos. Se trataba de no contaminar la pureza del experimento, de lograr un experimentador que fuera como un autómatas indiferente tomando datos indiferentes. Rosenthal llegó a la conclusión de que en este experimento habían entrado en juego factores emocionales: las ratas “listas” habían recibido un trato más cuidado y delicado y, probablemente, se las había motivado más a la hora de hacer las tareas que se les pedían; mientras que a las “tontas” se las había ignorado, lo cual había derivado en una falta de motivación (Despret, 2004).

Como explicamos más arriba, muchos científicos están dispuestos a reconocer la existencia de esa clase de relaciones y de vínculos entre experimentadores y animales, pero no les dan la importancia que merecen. Otros, por el contrario, afirman que tales interacciones son más relevantes de lo que suele reconocerse y critican repetidamente que no se tengan en cuenta lo suficiente. Algunos de ellos ofrecen testimonios que ponen de manifiesto dicha relevancia. Así, por ejemplo, Donald A. Dewsbury (1992) muestra hasta qué punto los científicos pueden influir en el comportamiento de los roedores que se utilizan en los experimentos de psicología. Un dato muy importante a este respecto es que existen algunas acciones aparentemente triviales de los humanos que pueden tener consecuencias en los roedores y su comportamiento. Además, el animal puede vivir el contacto con los humanos como recompensa o como castigo, dependiendo de su experiencia pasada y del tipo de estimulación que se esté usando. Si a esto añadimos que existen indicios de que los roedores son capaces de discriminar entre diferentes personas, veremos que la complejidad aumenta, pues el contacto con determinados individuos humanos puede experimentarse por el animal como una recompensa o como un castigo. Dewsbury critica que no se reconozca que estas interacciones constituyen un factor importante que puede afectar a los resultados.

Debería admitirse, continúa el autor, que las disparidades en los resultados procedentes de diversos laboratorios, o de diversos individuos dentro de un mismo laboratorio, pueden deberse no solo a las diferencias en la variedad del animal, en las condiciones de mantenimiento, etc., sino también a la manera como los humanos interactúan con los roedores.

Otro animal que se utiliza con frecuencia como sujeto experimental en estudios científicos y que muestra un alto grado de sensibilidad frente a la presencia humana es el perro. Esta sensibilidad implica que la psicología y la fisiología de un perro puedan verse afectadas por la mera presencia de un ser humano. Dada la predisposición que parece tener el perro para relacionarse con los humanos, una persona siempre será un factor fundamental en el laboratorio. Los perros socializados con humanos anticiparán la interacción, mientras que los no socializados mostrarán miedo, lo cual puede influir en los resultados del estudio y, de este modo, tener implicaciones en la investigación biomédica. Como ejemplo de este fenómeno, cabe referirse a la observación, constatada por el científico William H. Gantt en 1964, de que el número de latidos del corazón de un perro puede bajar de 160 a 140 por minuto solo por la presencia de una persona concreta en la sala. Muchos investigadores que trabajan con cánidos afirman que el laboratorio en el que se desarrolla el estudio ha de ser muy tranquilo, pues los animales se distraen fácilmente por la presencia visual, olfativa o auditiva de personas conocidas y desconocidas. Sin embargo, las reacciones de los perros dependen también de otros factores muy diferentes, como sus experiencias anteriores en otros laboratorios, su reacción ante la novedad y ante el personal del laboratorio, etc. Por todo ello, es muy importante conocer la historia individual del perro con el que se trabaja. Si, por ejemplo, se saca a un perro de un ambiente social estable y se lo deja aislado en un laboratorio, los resultados pueden diferir de los que se obtendrían con un perro ya adaptado al ambiente (Ginsburg y Hiestand, 1992).

Un testimonio más concreto acerca de los cambios fisiológicos que pueden darse en un animal en su relación con los humanos en el laboratorio lo ofrece Alastair J. S. Summerlee (1992), quien explica que la mera manipulación de una rata de laboratorio por un humano implica cambios fisiológicos medibles en el animal, concretamente en el córtex. La actividad de las neuronas corticales se modifica en relación a la familiaridad del entorno, lo cual incluye la presencia del investigador. Así, cuando quien realiza dicha manipulación es un investigador con el que el animal no está familiarizado, la actividad cortical raya en aquella asociada con las reacciones de alarma. Estas

alteraciones fisiológicas tienen influencia también en la conducta del animal. Además, aclara Summerlee, las respuestas tanto neuronales como comportamentales de los animales pueden modificar la conducta y las actitudes del experimentador, completándose así el círculo del vínculo inevitable animal-científico.

Otro ejemplo claro de hasta qué punto el trato con los animales constituye un factor que ha de tenerse en cuenta a la hora de llevar a cabo un experimento lo encontramos en la experiencia que narran Morrie Baum y Laurie Hiestand (1992), quienes intentaron minimizar el contacto con sus ratas para lograr unos resultados lo más objetivos posible. En su estudio sobre el condicionamiento de evitación en ratas surgió la necesidad de crear un aparato que disminuyera al máximo el contacto entre el experimentador y los animales. El problema era que, tras poner a la rata en un aparato que le aplicaba descargas eléctricas en los pies, era necesario cogerla y colocarla de nuevo en otro lugar del aparato para continuar con el estudio. Esto se hacía repetidas veces e implicaba una relación hostil entre el animal y la persona que lo manipulaba. Al coger a la rata para ponerla otra vez en la caja del experimento, era común que esta mordiera al experimentador. En esta situación, las mediciones fisiológicas y conductuales se mostraban muy sensibles a la más sutil variabilidad en el trato dado a los animales. Por ello se hizo necesario reducir al mínimo el contacto entre la rata y el experimentador en el escaso tiempo que mediaba entre una prueba y otra. Aunque finalmente se consiguió un aparato de estas características, aún existía la posibilidad de que se diera algún tipo de influencia por parte del experimentador sobre el animal cuando lo metiera y lo sacara del aparato.

Según afirman Baum y Hiestand (1992), durante años, quienes investigaban el condicionamiento de evitación en ratas intentaron disminuir en todo lo posible el contacto entre los animales y el experimentador durante las pruebas con el fin de reducir las agresiones de las ratas. Pero solo recientemente se ha reconocido que el trato dado al animal puede influir en los resultados de los experimentos.

5.1.3.2.b) Interacciones fuera de la estrechez del laboratorio

Fuera del contexto típico de un laboratorio, las interacciones entre los investigadores y los animales pueden ser o bien más estrechas, o bien verse reducidas al mínimo. El segundo caso se da cuando se estudia a los animales en su ambiente natural. Pero aun en esta circunstancia, la mera presencia de un humano puede implicar alteraciones en la

conducta de los animales. Así, por ejemplo, los observadores que estudian a los lobos en su ambiente natural pueden estar afectando solo con su presencia la conducta de los individuos y, de este modo, pueden estar causando trastornos en la formación y mantenimiento de jerarquías (Ginsburg y Hiestand, 1992). No puede ignorarse que la relación de un organismo con su ambiente es tan estrecha y compleja que difícilmente pueda establecerse, como tantas veces se pretende, una separación tajante entre ambas entidades. Cuando aparece un observador, pasa a formar parte del contexto en el que está situado el animal, lo cual significa que siempre que se estudie la conducta de un animal, aunque sea con la mínima intervención, es necesario plantearse cómo puede estar viéndose afectada por la observación misma (Fentress, 1992).

Más interesantes resultan las experiencias en las que la formación de un vínculo fuerte entre el animal y el investigador constituye una parte importante del estudio que se pretende realizar. John Fentress (1992) narra una experiencia como esta en la que él mismo estableció un vínculo muy estrecho con un lobo al que crio como si fuera un perro. Mantuvo con él una relación de amistad que le permitió observarlo muy de cerca. De este modo, Fentress muestra que el vínculo que se forma entre el experimentador y el animal no es necesariamente algo negativo que ensucie la objetividad de la investigación, sino un factor más que es posible manipular de manera explícita con el fin de lograr una visión más amplia y compleja del animal que se pretende estudiar. Si se combinan estos resultados con otros obtenidos de una manera más “objetiva”, entonces puede lograrse un conocimiento del animal más extenso y rico que el que se derivaría de uno solo de los métodos.

En muchas ramas de la ciencia natural, continúa Fentress, los efectos contextuales son ignorados o supuestamente controlados. Esto puede resultar útil en ocasiones, pues conduce a resultados reproducibles, es decir, a resultados considerados objetivos, pero las dificultades aparecen cuando los contextos controlados se consideran irrelevantes para los datos obtenidos. Muy a menudo, sin embargo, ha resultado que, cuando se altera el contexto, varían también los resultados.

Otro caso en el que se dio un vínculo estrecho entre la investigadora y el animal que se estudiaba es el que cuenta Irene M. Pepperberg (1992). En su investigación se centró en el efecto que tiene la interacción social en la manera como determinadas aves aprenden a comunicarse. Según afirma la científica, varios estudios han mostrado que, en relación con ciertas tareas, sobre todo las que implican habilidades vocales, cuánto puede aprender el ave es algo que varía significativamente en función de pequeños

cambios en el diseño del experimento. En muchos casos, cuanto más parecida es la situación experimental al ambiente natural del animal, incluyendo la presencia de compañeros con los que interactuar, más rápido aprende el sujeto y más lejos parece llegar en el aprendizaje. Como ejemplo, Pepperberg cita el caso de un estudio que se hizo con gorriones corona blanca en el que se comprobó que si se aislaba al animal en un laboratorio y se le hacía escuchar cintas de cantos, llegaba a desarrollar muy poco sus habilidades vocales. Pero cuando el laboratorio reflejó la naturaleza interactiva de la adquisición del canto, los resultados fueron muy distintos, pues el animal alcanzó un nivel de aprendizaje muy elevado. Así pues, cuando un laboratorio pasa de ser un lugar donde los animales se encuentran aislados para poder investigar su conducta sin interferencias de ningún tipo, incluida la sociabilidad, a convertirse en un lugar que refleja en todo lo posible el ambiente natural del animal que se estudia, entonces los resultados pueden verse alterados radicalmente. Este fenómeno muestra hasta qué punto el animal no es un objeto pasivo, sino que su papel como sujeto activo puede ser clave en determinadas investigaciones.

Pepperberg realizó su investigación con un loro gris africano llamado Alex al que enseñó a hablar siguiendo un método basado en una forma natural de comunicación intraespecífica en la que los humanos actuaban como sustitutos de los congéneres. Para llevar a cabo este trabajo, partió de investigaciones anteriores semejantes que mostraban que para enseñar a un loro un código de comunicación interactivo y procedente de una especie diferente a la suya en las mejores condiciones posibles, era necesario recrear, con alguna modificación, su ambiente de aprendizaje natural. Se trataba de crear una situación lo más parecida posible a la propia del loro en libertad, una situación en la que el uso referencial del código de comunicación fuera mostrado por otros individuos en su comunidad social. Se pretendía, por tanto, utilizar un método contextual y referencial para enseñar a hablar a Alex. Durante todo el experimento la científica estableció un vínculo muy estrecho con el loro que fue clave para el éxito que se obtuvo.

Los resultados fueron espectaculares, pues aparte de aprender los nombres de unos cuarenta objetos distintos y de distinguir varias formas y colores, Alex se mostró capaz de utilizar conceptos abstractos como “igual” y “diferente”. Estos y otros logros que alcanzó Alex solo se habían visto hasta aquel momento en primates y, en ocasiones, se había apelado a ellos para argumentar los avanzados niveles de inteligencia de dichos animales. Según Pepperberg, si el loro alcanzó estos logros fue precisamente porque las interacciones que se dieron entre él y los experimentadores eran análogas a las propias

de su situación natural. Un animal que se encuentre en un ambiente empobrecido tiene pocas probabilidades de mostrar todos sus patrones típicos de comportamiento. Así pues, para que un animal desarrolle sus capacidades al máximo, el ambiente en el que se lleva a cabo el experimento ha de ser el adecuado.

Un caso semejante al de Alex es el que narra Sarah T. Boysen (1992) sobre el intento de comprobar las capacidades cognitivas de los chimpancés. Esta investigadora afirma que los chimpancés son animales muy gregarios, por lo que la relación entre los animales utilizados en el experimento y el humano que los cuidaba y hacía de maestro era fundamental. Si dicha relación no era cercana, estrecha y estable, la recogida de datos se volvía imposible. Era tan importante para los chimpancés sentirse seguros en su papel de alumnos como para los profesores ser eficaces en su tarea. Por más entusiasmo que tuviera el profesor, no se podría lograr nada a no ser que el chimpancé estuviera a gusto en la relación. Para conseguir esto, era necesario que se iniciara primero una relación de amistad, nada fácil de lograr, para pasar después a una relación de maestro y alumno. Con el tiempo, profesor y alumno desarrollaban unos vínculos fuertes de amistad, confianza y afecto que hacían posible la pedagogía y, por tanto, el experimento. Un cambio de maestro podía obstaculizar todo el trabajo, pues suponía una alteración importante en la conducta del animal, incluida la que tenía que ver con las tareas que se le enseñaban. Lo que muestra todo esto es la tremenda influencia que tiene el contexto social en la capacidad de los chimpancés para desarrollar sus habilidades cognitivas.

En relación también con el estudio de los primates, hay que destacar las investigaciones de Jane Goodall, Dian Fossey y Biruté Galdikas, entre otras. Aunque estas primatólogas estudiaron a los primates en su hábitat natural e intentaron no interferir en sus vidas, el vínculo afectivo que cada una de ellas estableció con su comunidad de animales fue fundamental para el desarrollo de estudios de campo de larga duración. Dado que se trata de animales de vidas largas e infancias también prolongadas, era imprescindible un compromiso a largo plazo para que los estudios resultaran exitosos. La intuición de Louis Leakey, el paleoantropólogo que convirtió a Goodall, Fossey y Galdikas en sus discípulas, resultó ser acertada. Efectivamente, las mujeres tenían más paciencia que los hombres para permanecer en la selva observando a los animales el tiempo que fuese necesario, incluso décadas enteras. Se trataba, además, de mujeres sin experiencia académica, por lo que carecían de los prejuicios que suelen caracterizar a quienes se encuentran en el ambiente universitario. Leakey

buscaba, por tanto, investigadores pacientes y sin prejuicios capaces de fijarse en los detalles; los encontró entre mujeres. Por el contrario, los hombres, mucho más ambiciosos, estaban demasiado preocupados por sus carreras para utilizar su tiempo en largos estudios de campo. Como sostiene Carole Jahme (2000), en comparación con las mujeres, “...los hombres no parecen desarrollar los mismos lazos emocionales hacia los animales que estudian, resultando más fácil para ellos dejarlos atrás. Así, y por lo general, los primatólogos suelen terminar más apresuradamente sus tesis para poder regresar a los entornos humanizados de su carrera universitaria” (p. 28). Las primatólogas, en cambio, en virtud de tales vínculos afectivos, terminan por sentirse responsables de su comunidad de animales y no desean abandonarla bajo ninguna circunstancia, aun a costa de que se resientan sus relaciones familiares y sociales. Temen que si ellas desaparecen, los animales queden indefensos ante los cazadores furtivos que acechan las selvas africanas.

Por otra parte, la paciencia que caracterizó a las primatólogas pioneras fue fundamental para que los animales se acostumbraran a su presencia y se comportaran con naturalidad, lo que les permitió observar comportamientos nunca vistos hasta el momento. Así fue como Goodall pudo observar a un chimpancé pelando una ramita que después utilizó para meterla en un agujero y sacar termitas. Este descubrimiento –que los chimpancés fabrican y usan herramientas- fue revolucionario no solo para la primatología, sino también para la paleoantropología (Jahme, 2000).

5.1.3.3. Hans y las ratas de Rosenthal

Hasta ahora nos hemos centrado en el vínculo que se forma entre un experimentador y el animal que utiliza como un factor que no puede olvidarse a la hora de reflexionar acerca de la objetividad de un determinado experimento. Se trataba de mostrar cómo ignorar el vínculo, lejos de ayudar a lograr un estudio con la menor cantidad de sesgos posible, suponía dejar de lado un factor importante que podía influir en los resultados. El reconocimiento de que las interacciones entre el investigador y el animal son muy complejas supone poner en cuestión la división radical entre objeto y sujeto. El animal que se utiliza para experimentar no es un objeto pasivo, sino un sujeto activo que tiene reacciones fisiológicas y conductuales que exceden en ocasiones de las previstas en el experimento y que influyen en los resultados. Estas ideas suponen, no cabe duda, una gran novedad respecto de las concepciones más tradicionales sobre los estudios

científicos, pero ninguno de los autores que hemos citado las llevan más allá del ámbito de la ciencia.

Para Despret (2004), por el contrario, el vínculo entre el experimentador y su animal es un fenómeno cuyas consecuencias van más lejos del estrecho mundo de la ciencia. La relación entre los alumnos de Rosenthal y las ratas con las que trabajaban transformó a unos y a otros. Sin embargo, el profesor pasó esto por alto y prestó atención solamente a cómo la existencia de un vínculo entre un investigador y el animal utilizado podía suponer un obstáculo para la objetividad de la investigación. Rosenthal observó, bastante desconcertado, que no solo los estudiantes habían influido en las ratas, sino que también había ocurrido lo contrario, pues aquellos que tenían ratas supuestamente listas se negaban a cambiar de opinión acerca de la inteligencia de sus animales aun sabiendo la verdad sobre el experimento. Argumentaban que podía darse la casualidad de que precisamente esas ratas, sus ratas, fueran de verdad listas. Ante este fenómeno el profesor, que no era capaz de entender la reacción de sus alumnos, se limitó a hablar de la *influencia* como la eterna fuente de error en los estudios científicos. Frente a esta afirmación, Despret muestra su convencimiento de que en este caso, al igual que ocurrió en el del caballo Hans, podemos hablar de transformaciones y no solo de influencias. Si el experimento de Rosenthal funcionó, explica la autora, fue precisamente porque, por un lado, los estudiantes confiaban en sus ratas, tenían fe en lo que ellas eran capaces de hacer y, por otro, porque tenían la esperanza de que estos animales los ayudaran a convertirse en buenos experimentadores. Los alumnos que consiguieron que sus ratas fueran listas se habían ganado, por decirlo de algún modo, su confianza, tanto como estas se ganaron la confianza de los estudiantes. Pero el experimento no hubiese tenido tanto éxito si, a su vez, los estudiantes no confiaran plenamente en su profesor, en el prestigio de la universidad de la que procedían los animales y, en general, en la autoridad de la ciencia, la cual decretaba que algunas de las ratas que participaban en el experimento eran inteligentes y otras no. De este modo, si las ratas se transformaron gracias a las expectativas de los estudiantes, estos se transformaron por las expectativas de su profesor y la autoridad científica que este representaba para ellos.

Los estudiantes pusieron toda su confianza, con las emociones que esto implica, en las ratas, lo cual se transmitía en sus gestos, en sus cuerpos. Así fue como lograron adaptar las ratas a sus creencias. Según continúa explicando Despret,

...these beliefs brought into existence new identities for the students and for the rats. These emotional relations, made of expectations, faith, belief, trust, which link each rat to each student, disclose the very essence of the practice: this is a practice of *domestication*. As long as this practice proposes new ways to behave, new identities, it transforms both the scientist and the rat. Both the student and the rat transform the practice that articulates them into what we may call an «anthropo-zoo-genetic practice», a practice that constructs animal and human. The rat proposes to the student, while the student proposes to the rat, a new manner of becoming together, which provides new identities: rats giving to students the chance of «being a good experimenter», students giving to their rats a chance to add new meanings to «being-with-a-human», a chance to disclose new forms of «being together» (p. 122).

Esto es, para la autora, muy semejante a lo que había ocurrido con el caballo Hans, pues si, por un lado, el caballo dio a los humanos que le interrogaban la oportunidad de “devenir con un caballo” (*becoming with a horse*), de poner en acción su cuerpo de tal manera que un caballo pudiera leerlo; por otro, los humanos que domesticaban caballos les ofrecen una nueva identidad, la de ser un caballo-con-humano.

Despret reconoce que este tipo de relaciones de influencia mutua, de compartir un mundo, de ser junto con un animal, “impide” lograr un conocimiento “objetivo” de la realidad, pero, por otro lado, nos lleva a conocer un mundo más rico, en el que las influencias mutuas nos cambian, tanto a nosotros como a nuestros supuestos objetos de estudio.

Para concluir con este apartado, podemos decir, utilizando las ideas y las expresiones de Birke et al. (2004), que Hans y los humanos que lo interrogaban, por un lado, y los estudiantes de Rosenthal y sus ratas, por otro, se co-constituyeron mutuamente y dieron lugar a nuevos fenómenos. Ni los humanos ni los animales que tomaron parte en estas relaciones eran esencias puras, sino seres que devienen y se transforman gracias a la relación misma. Los animales tuvieron un papel activo, fueron agentes y no objetos pasivos de un experimento; y hasta tal punto fueron activos que transformaron a los humanos que pretendían estudiarlos. Se trató, en síntesis, de una relación de carácter performativo en la que los deseos, la confianza y las expectativas fueron claves para el surgimiento de realidades nuevas y auténticas.

5.1.4. Algunas consecuencias éticas de la hibridación

Si, como hemos argumentado de manera extensa, los animales están más vinculados de lo que habíamos pensado hasta ahora a los seres humanos y, en general, a nuestra sociedad y a nuestra cultura, cabe entonces plantearse cuáles pueden ser las consecuencias éticas de esta situación¹⁸. Podríamos pensar que una de las conclusiones más importantes que se deberían extraer es la necesidad de otorgar a los animales ciertas garantías o derechos semejantes a aquellos de los que disfrutamos los seres humanos. Sin embargo, no es extraño encontrarse con una opinión distinta entre algunos de los autores a los que se ha hecho referencia hasta el momento. Para Birke y Michael (1997), por ejemplo, la convicción de que los elementos fundamentales de nuestra sociedad son las redes de relaciones antes que los individuos aislados tiene como consecuencia la inadecuación del concepto de derecho. Hablar de derechos individuales supone para estos autores ignorar la importancia de las redes y hacer hincapié no solo en los individuos como entes separados y aislados unos de otros, sino también en las fronteras que separan unos grupos de otros y, en ocasiones, los presentan como opuestos. Como se verá más adelante, tampoco Haraway encuentra del todo apropiado el término derecho en referencia al menos a ciertos animales.

Pasando a una cuestión más concreta que el debate sobre el concepto de derecho, parece claro que el problema de la ética emerge con mucha fuerza cuando nos fijamos en la relación, en el vínculo, que surge entre un experimentador y los animales que utiliza para llevar a cabo sus estudios científicos. Para Hugh Lehman (1992), dado que esta relación puede mejorar o empeorar la vida del animal, es necesario plantearse su moralidad. Además, no debe olvidarse nunca considerar también cómo afectará al animal la ruptura de la relación, que tendrá lugar una vez finalizado el trabajo.

Más interesante aún resulta la advertencia de Despret (2004) al respecto, en la que ética y epistemología confluyen. Según la autora, es necesario distinguir entre lograr que un animal sea accesible a las preguntas que se le plantean y conseguir que sea

¹⁸ El hecho de que nos refiramos a las consecuencias éticas que pueden derivarse de la hibridación no significa, en absoluto, que entendamos que dicho proceso sea siempre favorable al animal. Así, como ya se ha expuesto, es posible usar el concepto de hibridación en relación a los animales de laboratorio, cuyo bienestar no constituye ninguna prioridad. Pero existen, además, muchos otros contextos en los que los animales no salen beneficiados de su relación con el humano. Así, por ejemplo, podría hablarse de un híbrido entre un toro y un torero durante una corrida. No es necesario, sin embargo, apelar a un caso de maltrato animal tan obvio como este, puesto que incluso la relación entre un jinete y su caballo a la que nos hemos referido anteriormente puede perjudicar mucho al animal. Los caballos de carreras, por ejemplo, son animales muy explotados por los humanos, pues se los fuerza en exceso con el fin de que alcancen el mayor rendimiento posible.

dócil. Como ejemplo de lo segundo, cabe mencionar el experimento que realizó el psicólogo Harry F. Harlow en 1964 con monos rhesus a los que separó de su madre y sus iguales con el fin de comprobar la necesidad de afecto de estos animales. Para ello, aislaba a los monos recién nacidos en una caja durante meses. Los efectos de la separación (comportamiento patológico y autodestructivo, desesperación y depresión profunda) ponían de manifiesto, según el científico, que el afecto es una necesidad primaria, vital, para estos animales. Un animal en estas condiciones no tiene ningún medio para resistirse a las preguntas que se le dirigen. Los monos de Harlow no eran accesibles a las creencias del científico, sino que las obedecían. Un modo de resistirse a las preguntas que plantea el científico consiste en guiar al experimentador de tal modo que este convierta sus preguntas en otras más apropiadas para ese individuo concreto, como ocurrió con el caballo Hans y las ratas de Rosenthal. En el segundo caso el científico sería un cuidador, interesado en el devenir del sistema que estudia, y en el primero un amo. En el segundo el animal articula el sistema, en el primero el sistema articula al animal. Esta diferencia entre docilidad y disposición, continúa Despret, no es algo relacionado simplemente con lo sentimental o lo moral, sino que se trata de una cuestión epistemológica, pues tiene que ver con el tipo de preguntas que se planteen y con las respuestas que resulten.

Volviendo otra vez a las cuestiones puramente éticas y dejando a un lado por el momento los problemas epistemológicos, es oportuno centrarse ahora en las preocupaciones que manifiestan Latour y Haraway en las obras a las que nos hemos referido. En ellas, las cuestiones de carácter ético no aparecen simplemente como una consecuencia derivada de argumentos encaminados a mostrar cuestiones de otra índole, sino como uno de los problemas principales de la obra misma.

Empezando por Latour (1991), en sus argumentaciones subyace una clara preocupación ética por el ritmo de crecimiento de la tecnociencia y, con ello, por el deterioro del medio ambiente en nuestro planeta. Su intención es hacer evidente la existencia de los cuasi-objetos para que estos dejen de ser clandestinos. Como ya explicamos, no reconocer la realidad de los híbridos es la condición necesaria para que puedan continuar proliferando como lo han hecho hasta ahora. Si estos pasaran a ser visibles, explica Latour, su ritmo de crecimiento disminuiría. Es precisamente "...esta ralentización, esta moderación, esta regulación lo que esperamos de nuestra moral" (p. 206). Sin un cambio de este tipo no seremos capaces de controlar los graves problemas que estamos sufriendo en relación con el medio ambiente.

Aparte de la cuestión ecológica, las argumentaciones de Latour reflejan también cierta preocupación por el etnocentrismo. En ese sentido, se refiere a la necesidad de crear lo que denomina una “antropología simétrica”, una antropología que deje de separar de manera radical la cultura occidental de las demás. Tendemos a pensar, explica Latour, que la occidental es una cultura única porque es capaz de movilizar la naturaleza tal cual es, y no una imagen o una representación simbólica de ella. Creemos que solo en Occidente existe una separación absoluta entre naturaleza y cultura, entre ciencia y sociedad. Las otras culturas, por el contrario, al no ser capaces de separar estas entidades, viven prisioneras de lo social y del lenguaje. Frente a estas ideas etnocéntricas, el autor explica que, desde el punto de vista de la antropología simétrica, ninguna cultura vive en un mundo de signos impuestos de manera arbitraria sobre una naturaleza conocida solo por la ciencia occidental. Lo que diferencia nuestra cultura de las demás es la enorme cantidad de híbridos y la gran extensión de las redes, así como la negación que se da en Occidente a reconocer la existencia de los cuasi-objetos. La dicotomía cultura/naturaleza aparece aquí vinculada a la separación radical entre la cultura occidental y las demás. De manera semejante a como ocurre con los otros dualismos, esta separación entre culturas implica la idea de que una de ellas, la occidental, es decir, justamente aquella que se considera capaz de separar lo humano de lo no humano, es superior a las otras.

En cuanto a Haraway (2003), la nueva figura que propone, las especies compañeras, refleja, en último término, una gran preocupación por los problemas ecológicos. Pero no se trata de pensar sobre esta cuestión con el fin de salvar ante todo a los seres humanos, pues el respeto hacia los otros seres es un bien en sí mismo, no un medio para preservar nuestra propia especie. Para alcanzar este objetivo, declara la autora, podemos empezar por tomarnos en serio las relaciones entre los seres humanos y los perros. De este modo, Haraway afirma que uno de los objetivos de su manifiesto es precisamente analizar la siguiente cuestión: “how might an ethics and politics committed to the flourishing of significant otherness be learned from taking dog-human relationships seriously?” (p. 3). Así pues, aunque en este manifiesto se hable solo de perros, no deja de haber en él un objetivo más general, que es el logro de un mundo más habitable en el que puedan convivir la gran variedad de formas de vida que residen en él.

Lo que debe caracterizar a la relación entre los seres humanos y los perros, según Haraway, es el amor, el respeto y la confianza. Se trata de una relación entre seres

diferentes, una relación no igualitaria en la que tienen cabida también el poder y la sumisión. En este caso, entonces, el respeto y el amor no requieren partir de la igualdad. Lo importante es intentar comprender a la “otredad significativa” aun sabiendo que la comprensión total no es posible, puesto que se trata de un ser diferente del humano. En este sentido, Haraway se refiere al “modo negativo de conocer” a Dios que propugna la teología y que, según la autora, puede denominarse amor. Estas reflexiones procedentes de la teología pueden ayudarnos a conocer a los perros y, sobre todo, a establecer con ellos relaciones en las que esté presente el amor. Una de esas relaciones es la del entrenamiento. Como ya explicamos más arriba, Haraway habla en su manifiesto de la relación que mantiene con su perra, a la que entrena para concursos de agilidad. En la relación de entrenamiento suelen darse todas las características que se han citado anteriormente, pues sin respeto, confianza, autoridad y obediencia no funcionaría. En ella surge la felicidad del perro, cuyo florecimiento se ve favorecido por el desarrollo de sus potencialidades, de su talento, y se contribuye a la del humano que lo entrena. De este modo, perro y entrenador descubren juntos la felicidad en su trabajo. Además, en la relación de entrenamiento, humano y perro construyen derechos el uno en el otro, como el derecho de exigir atención y respeto. Así pues, los derechos de los animales surgen en su relación con los seres humanos, no a partir de entidades separadas y preexistentes. Este tipo de derechos están enraizados en la posesión mutua y son muy difíciles de disolver. El concepto de posesión, de propiedad, aparece en este contexto con un significado muy diferente al que conocemos, pues tiene mucho que ver con la reciprocidad: si un humano tiene una perra, esa perra tiene un humano.

Haraway califica la idea del supuesto amor incondicional de los perros como una fantasía neurótica y critica también que, con frecuencia, se los trate como si fueran niños, pues esto no solo supone no atender a la peculiaridad irreductible del animal, sino también que este se encuentre sometido a la arbitrariedad de los afectos humanos. Los perros, en tanto que animales de compañía, se encuentran muy a menudo expuestos a las consecuencias derivadas de los caprichos pasajeros humanos, como el abandono. Por eso es conveniente que trabajen, lo cual los convierte en menos vulnerables ante los cambiantes afectos humanos, puesto que una relación de trabajo depende del respeto y la confianza y no tanto de un amor que puede ser inconstante.

Las reflexiones de Haraway acerca de cómo han de ser las relaciones entre los seres humanos y los perros se sitúan en una línea semejante a las consideraciones de Despret (2004) sobre las relaciones entre humanos y animales que se dan, en ocasiones,

en el contexto de la etología. Al igual que Haraway critica la ideología de los derechos de los animales por fijarse en las entidades separadas antes que en las relaciones, Despret explica que la empatía, rasgo moral considerado esencial desde el punto de vista de dicha ideología, tiene que ver con los individuos aislados, no en relación. La empatía transforma al sujeto, pero no permite alterar la clásica distribución sujeto/objeto, pues no da al objeto la oportunidad de ser activo, de ser un sujeto. La empatía nos permite hablar sobre cómo es ser el otro, pero no hace surgir la cuestión de “cómo es ser «con» el otro”. Para argumentar su postura, la autora narra cómo el famoso etólogo Konrad Lorenz terminó ejerciendo de madre con una gansa cuyo comportamiento pretendía estudiar. En su investigación, Lorenz no se mantuvo en un segundo plano, sino que involucró su cuerpo, su conocimiento y su responsabilidad. La práctica del conocimiento se convirtió así en una práctica de cuidado.

El entrenamiento de perros al que se refiere Haraway lleva consigo también la práctica del cuidado. Respeto y cuidado son, así, dos características clave que surgen en las relaciones de entrenamiento para concursos de agilidad y que después pueden trasladarse a otros contextos diferentes: “I experience agility as a particular good in itself and also as a way to become more worldly; i.e., more alert to the demands of significant otherness at all the scales that making more livable worlds demands” (p. 61).

Para terminar con la cuestión de la ética, sería interesante referirnos brevemente al bioarte, técnica considerada artística que implica la manipulación de material orgánico a partir de las tecnologías más modernas. Una de las formas que adopta este nuevo movimiento es la manipulación genética de animales. Un ejemplo de ello sería el conejo fluorescente que creó Eduardo Kac. Estos supuestos artistas, afirma Birke (2006), dicen romper las barreras entre las especies, pero, en realidad contribuyen a reforzar el antropocentrismo, pues, una vez más, los intereses humanos más superficiales priman sobre los del animal, cuyo bienestar se pone en juego. Se trata de una nueva forma de explotación de los animales. Se argumenta que, gracias al proceso de creación artística, se da una comunicación entre el animal y el humano que atraviesa las barreras de la especie. Sin embargo, lo cierto es que del animal como tal apenas se habla. De este modo, concluye Birke, este tipo de arte, que se considera radical y transgresivo, no lo es en absoluto, pues no contribuye a cambiar nuestra manera de pensar sobre los animales, no altera en lo más mínimo el antropocentrismo imperante en nuestra cultura. Se trata, en fin, de una práctica que se justifica a sí misma con la idea de que puede ayudar a cambiar nuestro concepto de los animales y nuestra relación con

ellos, pero que, en realidad, no solo no logra este objetivo, sino que además muestra un escaso respeto hacia estos seres.

A lo largo de este capítulo hemos insistido en la necesidad de considerar a los animales como sujetos y no como objetos. No se trata simplemente de una exigencia ética, sino también epistemológica. Concebir a estos seres como objetos no solo nos presenta una imagen pobre del mundo, sino que además, en ocasiones, puede llegar a obstaculizar una investigación que se pretende objetiva. Una disciplina científica en la que concebir a los animales no humanos como sujetos activos se convierte en algo clave es la etología. Si hasta ahora hemos argumentado la idea de que los animales son sujetos activos partiendo sobre todo de reflexiones de carácter filosófico, a continuación basaremos nuestro razonamiento en los descubrimientos procedentes de una disciplina considerada científica como es la etología cognitiva.

5.2. LA ETOLOGÍA COGNITIVA COMO DESAFÍO A LA DICOTOMÍA HUMANO/ANIMAL

Los descubrimientos de la etología cognitiva acerca de las cualidades propias de los animales no humanos suponen un claro desafío a la tradicional idea de que estos seres carecen de pensamiento y solo son capaces de mostrar emociones primarias. Se trata de una idea antropocéntrica que se encuentra en la base de la dicotomía humano/animal y que, a pesar de los avances científicos, sigue estando muy arraigada en nuestra mentalidad. Incluso algunas personas que muestran sensibilidad y empatía hacia los animales siguen concibiéndolos como seres totalmente determinados por su biología y sus instintos. Sin embargo, como se verá a lo largo de este apartado, los estudios más modernos sobre la conducta animal muestran que esta creencia es un mito que, al menos hasta cierto punto, es posible desmontar.

5.2.1. La evolución de la etología: del naturalismo a la etología cognitiva

El estudio del comportamiento animal desde un punto de vista científico ha pasado por varias y muy diferentes etapas. Los naturalistas del siglo XIX y principios del XX, entre los que se encontraba Charles Darwin, no parecían dudar de que los animales no humanos fueran seres complejos e inteligentes, con una capacidad para sentir semejante a la nuestra. Sin embargo, a partir de los años treinta del siglo XX, la psicología conductista, con su idea de la inaccesibilidad de la mente y la subjetividad, llevó el estudio del comportamiento animal por un camino muy diferente. Desde este nuevo

punto de vista, los animales se concibieron como seres mucho más simples, más parecidos a una máquina que a un ser humano. Nuevamente, a partir de los años setenta, con la denominada etología cognitiva, reaparece un enfoque científico que concibe al animal como un ser complejo, sensible e inteligente.

Según Eileen Crist (1999), a la hora de acercarse científicamente a la conducta de los animales no humanos, ha habido dos modos muy diferentes de concebir a estos seres: como objetos, que es el punto de vista propio de la etología clásica, y como sujetos, que es la visión tanto de los naturalistas del siglo XIX como de la etología cognitiva. El primer punto de vista, el de la etología clásica, fundada en los años treinta del siglo XX por Konrad Lorenz y Nikolaas Tinbergen, lleva consigo un lenguaje técnico que da lugar a la representación del animal como un ser sin mente y supone una separación tajante entre el sujeto observador y el objeto observado, así como una diferencia esencial entre los seres humanos y el resto de los animales. La segunda perspectiva, representada por Darwin y otros naturalistas de fines del siglo XIX y principios del XX, como George y Elizabeth Peknam y Jean Henri Fabre, se vale del lenguaje del *mundo de la vida* (*lifeworld*). Dicho lenguaje da lugar a una imagen de los animales como seres con mente, sujetos de sus propias acciones y, como tales, en continuidad con los seres humanos. Este segundo punto de vista supone, por tanto, antropomorfismo, es decir, adjudicar a los animales rasgos propios de la especie humana.

En su obra *The Expression of Emotions in Man and Animals*, Darwin inaugura el estudio científico del comportamiento animal y humano, que aparece como un factor esencial del proceso de la selección natural. Darwin se mostraba convencido de que los animales tienen una vida mental rica y los consideraba sujetos, agentes que experimentan el mundo y son autores de sus acciones, las cuales están llenas de significado. Por este motivo, les asignaba sentimientos y facultades mentales. Su perspectiva evolutiva suponía, por tanto, continuidad entre los seres humanos y los otros animales no solo desde el punto de vista fisiológico, sino también en lo relativo a la conducta y a los atributos mentales (Crist, 1999).

Posteriormente, en el siglo XX, Darwin recibió muchas críticas por utilizar un lenguaje antropomórfico. Según la nueva tendencia de la etología, no es posible atribuir emociones a los animales, pues estas no son observables, solo lo es la conducta. Sin embargo, como señala Crist (1999), Darwin no parece especular sobre los estados mentales de los animales a partir de su comportamiento, sino que más bien presencia de

modo directo tales estados a partir de las expresiones conductuales. De este modo, es posible encontrar en *The Expression of Emotions in Man and Animals* una serie de movimientos detallados que se pueden observar en los cuerpos de los animales (de las orejas, el rabo, etc.) y que se corresponden con emociones concretas. Darwin confiaba así en el sentido común a la hora de identificar las emociones a partir de las expresiones corporales. Desde esta perspectiva, la división entre vida interna y conducta externa carece de sentido, queda suprimida gracias a la descripción de la experiencia subjetiva como directamente presenciada más que como especulativamente deducida (Crist, 1999).

En la etología clásica, por el contrario, el animal es un objeto cuya conducta es más bien algo que le ocurre antes que algo que el animal hace y de lo que es autor. La subjetividad, difícilmente accesible en lo que se refiere a los humanos, se convierte en inescrutable cuando se trata de los animales. El punto de vista de los naturalistas del siglo XIX, según el cual es posible saber lo que un sujeto quiere y piensa a partir de sus acciones y aplicando el sentido común, aparece ahora como un antropomorfismo acientífico que es necesario abandonar. Esto da lugar a un cambio radical en el modo de conocimiento que supone pasar del interés por entender las experiencias de los animales dentro de su mundo, al interés por la comprensión teórica de su conducta. El estudio del comportamiento animal se convierte así, en la etología clásica, en epistemológicamente equivalente al estudio de fenómenos inanimados. No obstante, es necesario aclarar que la intención de estos etólogos no fue presentar a los animales como objetos, más concretamente como máquinas; pero tal fue el efecto del uso de un lenguaje técnico tomado en buena parte de la psicología conductista y encaminado a convertir el estudio del comportamiento animal en una ciencia rigurosa. Así pues, la consecuencia de aplicar un lenguaje técnico a la conducta animal fue la objetivación epistemológica de los animales y, finalmente, su retrato mecanomórfico. De este modo, del antropomorfismo de los naturalistas, que conciben a los animales como seres pensantes y sintientes, sujetos de acciones con sentido, se pasa al mecanomorfismo de la etología clásica, para la cual los animales, en tanto que objetos conducidos por fuerzas que están más allá de su comprensión y de su control, se limitan a existir y a reaccionar (Crist, 1999).

A partir de los años setenta del siglo XX, el conductismo va dejando paso al cognitivismo. Los psicólogos cognitivos reconocen la gran importancia que tienen los procesos mentales internos (la representación y, posiblemente, el recuerdo, el deseo, la

anticipación, etc.) en el comportamiento de los animales (De Lora, 2003). Al igual que los naturalistas de finales del siglo XIX y principios del XX, los etólogos cognitivos conciben a los animales como seres sintientes y pensantes con una vida mental rica y un comportamiento complejo y sofisticado. Los animales comienzan a aparecer nuevamente como actores y como sujetos de una vida, no ya como meros objetos de estudio. Dejan de concebirse como seres que se limitan a expresar sus instintos y aparecen representados como sujetos implicados en decisiones complejas sobre sus propias vidas. En esta nueva situación, no es extraño que cambie incluso el estilo de escritura, pues es difícil hablar sobre individuos que piensan y sienten de una forma distante y objetivadora (Birke et al, 2004).

Marc Bekoff (2002), uno de los máximos representantes de esta manera de entender el comportamiento animal, ofrece la siguiente definición de etología cognitiva:

Cognitive ethology is the comparative, evolutionary, and ecological study of animal minds and mental experiences including how they think, what they think about, their beliefs, how information is processed, whether or not they are consciousness, and the nature of their emotions. «Comparative» means that researches compare and contrast closely related (for example, wolves, coyotes, and domestic dogs) and more distantly related species (wolves and lions or tigers, all carnivores); «evolutionary» means researches want to know why and how a given behavior evolved over time; and «ecological» means they want to learn how variations in the food, the social environment, or the habitat influence the behavior patterns they are studying (pp. 86-7).

Bekoff (2002) sitúa los orígenes de la etología cognitiva en Darwin y explica que el interés actual por esta disciplina comienza con la publicación en 1976 del libro de Donal R. Griffin *The Question of Animal Awareness: Evolutionary Continuity of Mental Experience*. Lo que más le interesaba al fundador de la moderna etología cognitiva era investigar la conciencia de los animales y cómo esta variaba de un organismo a otro. En este sentido, Griffin afirmaba que la flexibilidad y la versatilidad de la conducta constituían la prueba de la existencia de mente y conciencia en los animales. Como otros etólogos, se mostraba convencido de que los animales, incluidos los humanos, no siempre piensan lo que hacen o lo que van a hacer. Sin embargo, entendía que cuando se producen cambios en el ambiente, el animal debe ajustar la conducta a la nueva situación; es en ese momento cuando, muy probablemente, entren en juego el pensamiento y la planificación.

La concepción de los animales no humanos como seres con conciencia y pensamiento lleva consigo la idea de que los individuos de la misma especie son diferentes entre sí. Esto constituye otro punto de divergencia con la etología clásica, que estudia las especies y deja de lado las diferencias individuales. Darwin era muy consciente de tales diferencias, por lo que en su obra pueden encontrarse frases como la siguiente: “El valor y la timidez son cualidades que varían mucho en los individuos de una misma especie, según es fácil observar en nuestros perros” (1871: 68). Con esta afirmación no solo queda claro que Darwin da importancia a las diferencias individuales, sino que además da a entender que cualquier persona que observe a los animales que tiene cerca, como sus propios perros, puede confirmar lo que él está exponiendo. De este modo, se pone de manifiesto la idea antes señalada de que los naturalistas usaban un lenguaje cotidiano y se basaban en el sentido común para interpretar el comportamiento de los animales.

Ahora bien, tener en cuenta las diferencias individuales entre los animales de la misma especie supone un obstáculo para obtener datos generalizables, como se exige en el ámbito de las ciencias más rigurosas. Por este motivo, como explica Crist (1999), los etólogos clásicos rechazaban las anécdotas y buscaban patrones fijos de acción dentro de la misma especie. De ahí que, aunque Lorenz fuera consciente de la variabilidad y de la plasticidad de la conducta animal, concibiera tales rasgos como algo accidental y no como un aspecto esencial del comportamiento. En contraste con esto, como se acaba de mencionar, Darwin daba una gran importancia a las diferencias entre los individuos de la misma especie, por lo que en sus escritos pueden encontrarse multitud de anécdotas. A juicio de Crist, estas constituyen el único medio para mostrar la inteligencia de los animales, pues no hay patrones de conducta claros y repetibles que muestren sin ningún tipo de dudas que los animales piensan y razonan. Además, las anécdotas documentan muy bien dos rasgos fundamentales de la conducta: la singularidad y la adaptabilidad. Para Darwin, solo era posible convencerse de que los animales son inteligentes atendiendo a los casos concretos. Por su parte, Griffin entendía que la versatilidad del comportamiento animal, que se observa en los casos concretos, anecdóticos, suponía un criterio fiable para hablar de conciencia. Precisamente por este motivo, la etología clásica ha mostrado tanto escepticismo respecto de la posibilidad de que al menos algunos animales tengan conciencia (Crist, 1999).

El primatólogo Frans de Waal insiste también en la importancia de las anécdotas:

Las anécdotas pueden ser increíblemente significativas. Después de todo, un paso de un hombre en la Luna ha bastado para hacernos afirmar que ir allá está dentro de nuestra capacidad. Si un observador experimentado y fiable informa acerca de un incidente notable, es mejor que la ciencia le preste atención. Y no tenemos sólo una o dos historias de éstas para ofrecer, sino muchas (2005: 187).

En el mismo sentido se manifiesta Bekoff cuando afirma que el plural de anécdota es datos (“the plural of «anecdote» is data”). Aunque, aclara, las anécdotas no son suficientes por sí mismas para hacer ciencia, sí resultan ser muy útiles. Además, Bekoff defiende el antropomorfismo como algo necesario e inevitable, aunque entiende también que hay que saber controlarlo: “Anthropomorphism has survived a long time because it is a necessity, but it must be done carefully and biocentrically, making every attempt to maintain the animal point of view by asking «What is it like to be that individual?»” Por otra parte, sostiene Bekoff, la afirmación de que las predicciones y explicaciones antropomórficas son menos exactas que las conductistas o que las explicaciones más mecanicistas o reduccionistas es algo que no está basado en datos (2006: 32). En todo caso, lo que parece claro es que, como seres humanos, tenemos una visión propia del mundo y no podemos eliminarla de forma voluntaria. La ciencia no puede, por tanto, ser completamente objetiva.

La aplicación de un antropomorfismo moderado va unido al uso del sentido común a la hora de interpretar la conducta de los animales. De este modo, Bekoff (2006) se muestra convencido de que la ciencia debe complementarse con el sentido común. Según afirma, sabemos que algunos animales sienten algo parte del tiempo, al igual que ocurre con los seres humanos. Es absurdo afirmar que no sabemos si los perros, los cerdos, las vacas y los pollos sienten dolor o tienen un punto de vista sobre si les gusta o no estar expuestos a cierto trato. Negar el sufrimiento de estos animales con el argumento de la privacidad de la mente y la supuesta falta de pruebas científicas irrefutables es engañarnos a nosotros mismos.

Sin embargo, utilizar el sentido común para interpretar el comportamiento animal no es sencillo para los científicos, pues, aún en la actualidad, les supone recibir importantes críticas de sus colegas por antropocentrismo. A este respecto, se pregunta De Waal:

What is so upsetting to some people about the closeness between animal and human intelligence, or between animal and human emotions, for that matter?

Just saying that animals can learn from each other, and hence have rudimentary cultures, or that they can be jealous or empathic is taken by some as a personal affront. Accusations of anthropomorphism will fly, and we'll be urged to be parsimonious in our explanations (2006).

Esta afirmación de De Waal deja ver que la ciencia no es siempre tan objetiva como pretende; no se encuentra libre de prejuicios. Uno de los prejuicios más claros que tienen muchos científicos es el de que existe una diferencia esencial entre los seres humanos y los animales, de ahí que se muestren tan resistentes a aceptar el uso de palabras como cultura, celos, empatía, etc., en referencia a los animales. Se trata de un prejuicio de carácter metafísico que, como tal, carece de base empírica. Quizá, como declara Raymond Corbey (2005), exista realmente una diferencia esencial entre animales humanos y no humanos. Pero, en todo caso, para poder creer que esto es así, habrá que partir de datos empíricos, no de un principio metafísico. Por el momento, los datos de los que disponemos apuntan más a negar que exista dicha diferencia que a confirmarla.

Bekoff (2006) entiende también que la ciencia no está libre de valores y, por tanto, de sesgos. La ciencia es tan solo un modo de aproximarse a la realidad, pero no el único. Según explica, él ha permanecido abierto a otros modos de conocimiento, lo cual lo ha enriquecido y le ha permitido llevar su pensamiento más allá de lo establecido. Así, afirma, no se puede prescindir del sentido común y de la intuición a la hora de acercarse a los animales para conocerlos y predecir su conducta. Como ya se ha mencionado anteriormente, mientras no haya datos que confirmen que la ciencia, entendida como conocimiento objetivo, es más eficaz a este respecto que el sentido común y la intuición, hay que tener cautela a la hora de afirmar que un tipo de explicación es mejor que otra. Por todos estos motivos, Bekoff sostiene que es necesario dejar de lado las tres "A" que caracterizan a la ciencia -arrogante, autoritaria y autónoma- y dar cabida tanto a la subjetividad como a la compasión. Por otra parte, debemos asumir que tenemos que convivir con la incertidumbre y que no es posible controlarlo todo. Esta crítica de la ciencia no impide que Bekoff se defina como científico; pues, como él mismo aclara, cuestionar ciertos aspectos de la ciencia no supone estar contra ella.

Como se vio en la primera parte de este capítulo, algunos científicos, en la misma línea de Bekoff, reconocen la imposibilidad de establecer una separación tajante

entre el observador y el sujeto observado. Incluso, en ocasiones, existe una lazo de amistad entre ambos (como es el caso de John C. Fentress con un lobo al que él mismo crío) que hace imposible dicha separación. Pero no por ello debe considerarse este lazo como algo negativo que obstaculiza la neutralidad y la objetividad; al contrario, se trata de un factor que enriquece la investigación. Además, según se expuso también anteriormente, este vínculo puede resultar esencial para el éxito del experimento. Tal es el caso que relata Sarah T. Boysen en relación con ciertos experimentos para comprobar las capacidades cognitivas de los chimpancés. Algo muy semejante narra Irene M. Pepperberg, quien estableció un estrecho vínculo con el loro Alex que fue clave para los sorprendentes logros que alcanzó el animal. Otro aspecto importante al que también se hizo referencia es el del ambiente en el que se encuentra el animal que se está estudiando. En un ambiente empobrecido, como es el caso de muchos laboratorios, no puede obtenerse del animal su mayor rendimiento. También el diseño del experimento constituye un factor fundamental. En este sentido, Frans de Waal (2005) afirma que los experimentos para los primates antropoides deben estar muy bien diseñados para que los animales se sientan motivados; el experimento debe atraerlos intelectual y emocionalmente. Si no es así y si los investigadores no son conscientes de ello, pueden llegar a pensar que los animales son poco inteligentes. Así, De Waal cuenta que el director del Yerkes Primate Center afirmó un día enfadado, tras oír a unos investigadores del centro que sostenían que, según sus experimentos, los chimpancés no eran tan inteligentes como se pretendía: “no hay animales estúpidos, sólo experimentos inadecuados” (p. 187).

En la novela de John M. Coetzee *Elizabeth Costello*, la protagonista se refiere a este asunto cuando, tras haber ofrecido una conferencia, contesta a las preguntas que le plantea un profesor que se muestra escéptico ante la posibilidad de que los animales no humanos sean seres inteligentes y complejos:

...el programa de investigación que le lleva a usted a la conclusión de que los animales son imbéciles es profundamente antropocéntrico. Valora cosas como ser capaz de salir de un laberinto estéril, ignorando el hecho de que si al investigador que diseñó el laberinto lo tiraran en paracaídas sobre las selvas de Borneo, estaría muerto al cabo de una semana. De hecho, yo iría más lejos. Si a mí como ser humano se me dijera que los criterios por los que se juzga a los animales en esos experimentos son criterios humanos, me sentiría insultada. Son los propios experimentos los que son imbéciles. Los conductistas que los

diseñaron afirman que solamente entendemos mediante el proceso de crear modelos abstractos y luego contrastar esos modelos con la realidad. Qué tontería. Entendemos mediante el proceso de sumergirnos a nosotros mismos y a nuestra inteligencia en la complejidad. Hay cierta autoestupidización en la forma en que el conductismo científico niega la complejidad de la vida (2003: 115-6).

Para ser capaz de reflejar la complejidad de la vida y de la realidad en general, la ciencia, sostiene Bekoff (2002), debería ser más abierta. Para ello, tendría que aceptar, entre otras cosas, la importancia que tiene la experiencia individual del etólogo con los animales que estudia, experiencia que permite al científico conocerlos bien. Dicho conocimiento se convierte en algo fundamental si partimos de la idea de que los animales no son semejantes a las máquinas, sino que son seres complejos y sofisticados que se diferencian unos de otros aun perteneciendo a la misma especie. Cuando las relaciones entre el científico y el animal que se está estudiando son estrechas, es también difícil de evitar que entre en juego la empatía. Bekoff no solo considera que la empatía en este caso no es incompatible con la ciencia, sino que incluso sostiene que esta debe estar abierta a aquella. En este sentido, afirma:

I love studying other animals. I love them for who they are, beings with lives that I want to understand and appreciate. I identify with the animals I study. But I also do rigorous science, and I believe that «hard» science, socially responsible science, compassion, heart, and love can be blended into a productive recipe for learning more about the fascinating lives of other animals and the world within which each of us lives (2002: 9-10).

En otro de sus escritos, el autor es aún más explícito al referirse a la importancia de la compasión en la ciencia: “It’s okay to be sentimental and to go from the heart. We need more compassion and love in science, more heartfelt and heartfelt science. Simply put, we must «mind» animals and redecorate nature very carefully. All we need is love...” (2006: 39).

5.2.2. Los hallazgos de la etología cognitiva

La etología cognitiva ha investigado el comportamiento de los animales no humanos en sus diferentes aspectos. De este modo, ha llegado a importantes conclusiones sobre la complejidad de las emociones, la inteligencia y las relaciones sociales de muchos

animales. Como es conocido, actualmente se habla de cultura en algunos animales, como es el caso, entre otros, de los chimpancés. Incluso, hoy en día, algunos etólogos se atreven a sostener que es posible usar el concepto de moralidad en relación a ciertos animales sociales.

A continuación, se detallarán algunos de los descubrimientos más importantes de la etología cognitiva acerca de las emociones, la inteligencia y las relaciones sociales de algunas especies animales.

5.2.2.1. Animales emotivos

El sesgo que ha habido en la historia del pensamiento occidental en favor de lo intelectual y en detrimento de lo emocional ha dado lugar no solo a que se le haya restado importancia a la faceta emotiva tanto de los seres humanos como del resto de los animales, sino también a que se hayan despreciado las emociones. Estas se han asociado con lo femenino, la naturaleza y los animales. No obstante, al mismo tiempo, se ha negado en muchas ocasiones que estos seres fuesen capaces de tener realmente emociones, pues, se argumentaba, no eran conscientes de ellas del mismo modo que lo somos los humanos, que tenemos la capacidad para verbalizar nuestras experiencias subjetivas.

Sin embargo, la etología cognitiva, al igual que hicieron los naturalistas del siglo XIX, se ha tomado muy en serio el estudio de las emociones de los animales. Esta investigación sirve no solo para aprender más sobre el origen y la evolución de ciertos rasgos de los seres humanos, sino que además resulta clave desde un punto de vista ético, pues la capacidad de sufrimiento de los animales constituye, sin duda, un factor esencial en este sentido.

Como se destacó anteriormente, para Darwin no había ninguna duda de que los animales tienen emociones. Se trataba de una cuestión que no era necesario demostrar, pues se hacía evidente con solo observar su conducta. Así, en *El origen del hombre* (*The Descent of Man*, 1871), el científico afirma: “Los animales inferiores manifiestan como el hombre sentimientos de placer y de dolor, felicidad e infortunio. No hay ciertamente mejor expresión de felicidad que la que muestran perros y gatos pequeños, corderos, etcétera, cuando juntos juegan como nuestros hijos”. Unas líneas más adelante continúa diciendo:

Se halla tan confirmado el hecho de que los animales inferiores son excitados por las mismas emociones que el hombre experimenta, que no será necesario

cansar al lector con muchos detalles. En efecto, el terror causa en ellos los mismos efectos que en nosotros, originando temblor en los músculos, palpitaciones del corazón, relajación de los esfínteres y erizamiento de los pelos. El recelo, hijo del miedo, es eminentemente característico en la mayor parte de los animales silvestres (p. 68).

La etología cognitiva sigue la misma línea que Darwin y los naturalistas del siglo XIX. Sin embargo, después de años de influencia del conductismo, ahora se analiza el comportamiento animal con más rigor para evitar acusaciones de antropomorfismo. Así, Marian S. Dawkins (1998), para tratar la cuestión de las emociones comienza por lo más básico y explica que una de sus características fundamentales es que nos afectan y, en consecuencia, nos importan. Con esto quiere decir que si sentimos, por ejemplo, un dolor, nos importa que desaparezca. De este modo, nuestras emociones nos implican y nos conducen a buscar un resultado. Se puede, entonces, comprobar si los animales tienen emociones observando si se interesan por cómo es el mundo, cómo transcurren los acontecimientos en él y qué les sucede a ellos. Esto es posible atendiendo a su conducta; gracias a la observación se puede averiguar qué le importa a un animal y cuánto. Algo semejante hacemos para saber qué le importa a un ser humano, ya que, en este caso, no solo nos fijamos en lo que dice, sino también, e incluso más, en cómo actúa.

A partir de una mínima atención al comportamiento de un animal, se puede ver claramente que este actúa en función de emociones asociadas a la satisfacción de sus necesidades (como, por ejemplo, comer cuando siente hambre) y a la evitación de aquello que le resulta desagradable. A este respecto, los animales no parecen diferenciarse mucho de los humanos. El fisiólogo Michel Cabanac ha señalado la existencia de una fuerte conexión entre fisiología, comportamiento y emociones conscientes a partir de principios funcionales. Experimentamos sensación de hambre porque forma parte de nuestro mecanismo para rectificar un déficit de comida y buscar alimento; sentimos miedo y dolor porque estas sensaciones nos apartan de situaciones que pueden resultar amenazantes para nuestra vida. Las experiencias conscientes ayudan así a la supervivencia. Los experimentos de Cabanac ponen de manifiesto que las partes fisiológicas y comportamentales de dichos mecanismos son muy semejantes en animales humanos y no humanos (Dawkins, 1998).

Sobre tal semejanza, Bekoff argumenta que no es extraño que los animales (sobre todo los mamíferos, aunque no solo ellos) tengan en común muchas emociones con los humanos; pues también compartimos con ellos las estructuras cerebrales – localizadas en el sistema límbico- que se encuentran en la base de nuestras emociones. Además, el etólogo sostiene que hay numerosas pruebas de que los animales comparten también con los humanos muchas de las sustancias neuroquímicas que subyacen a nuestras emociones y sentimientos. Por otra parte, continúa explicando Bekoff, las investigaciones de Cabanac sugieren que los reptiles experimentan estados emocionales básicos y que la capacidad para tener una vida emocional surgió ya en los anfibios y en los primeros reptiles. Que exista una continuidad evolutiva entre los seres humanos y el resto de los animales en lo que respecta a las emociones no es extraño, pues algunas de ellas resultan esenciales para la supervivencia. Un ejemplo muy claro es el dolor, que puede definirse como una sensación desagradable, o una serie de ellas, que ayuda a proteger a los animales del daño físico. Para experimentarlo no se necesita más que un sistema nervioso simple. Al ayudarnos a alejarnos de un posible daño físico, el dolor contribuye a la supervivencia. De ahí que los humanos y animales que padecen de insensibilidad al dolor por nacimiento o por accidente, suelen tener vidas más cortas (Bekoff, 2002, 2011).

Las pruebas científicas que muestran similitud entre las estructuras cerebrales de los animales humanos y no humanos en relación a las emociones, sirven, por lo menos, para descartar la idea mecanicista de que los animales no sienten. Durante la Modernidad, por influencia del mecanicismo heredado de la filosofía cartesiana, muchos pensadores negaban que los animales fueran capaces de sentir. Aunque en aquel momento no había pruebas tan claras para afirmar lo contrario y aún no se había comenzado el estudio científico de la conducta animal, no faltaban argumentos derivados del sentido común para combatir tal creencia. Así, Voltaire lanzaba esta pregunta a los escépticos: “Contéstame, mecanicista, ¿la naturaleza ha dispuesto todos los resortes del sentimiento en este animal para que no sienta? ¿Tiene unos nervios para ser impasible? En absoluto supongas esa impertinente contradicción en la naturaleza” (citado por De Lora, 2003: 144).

Actualmente, aunque no se pueda ya negar que los animales sienten al menos algo, sigue habiendo escépticos que dudan de que estos seres puedan experimentar más que algunas emociones primarias y básicas. Se sostiene que ni siquiera es posible investigar sobre esta cuestión, pues la privacidad de los procesos mentales supone un

obstáculo insuperable (Bekoff, 2002). También se argumenta que, aunque los animales sientan, no pueden hacerlo como los humanos, pues no tienen un nivel de conciencia tan alto ni son capaces de verbalizar sus experiencias. A esta última afirmación, Bekoff responde:

Of course animal emotions are not necessarily identical to ours and there's no reason to think they must be. Their hearts and stomachs and brains also differ from ours and from those of other species, but this doesn't stop us from saying they have hearts, stomachs and brains. There's dog-joy and chimpanzee-joy and pig-joy, and dog-grief, chimpanzee-grief and pig-grief (2006: 36).

Jane Goodall (2002) se vale de criterios científicos para defender que los primates sienten de un modo muy semejante a los humanos. Como este razonamiento no es suficiente para los escépticos, que siempre podrán argumentar la privacidad de la mente, apela, como Voltaire, a la lógica y el sentido común:

Es un hecho aceptado que los procesos fisiológicos y la anatomía del cerebro y del sistema nervioso central son marcadamente similares en los monos del Viejo Mundo, los grandes simios y los humanos. Por lo tanto, existe una preocupante falta de lógica en la creencia de que, mientras el estado «clínico depresivo» puede ser similar en un humano y un mono, sólo el humano es capaz de sentir una emoción tal como la tristeza o la desesperación. En realidad, resulta mucho más lógico suponer que posiblemente las similitudes en la biología, el cerebro y el resto del sistema nervioso conllevan un repertorio emocional parecido en humanos y animales, y especialmente en humanos y simios antropoides (p. 16).

Por otra parte, como se señaló anteriormente, Bekoff (2006) destaca que, en lo que respecta a las emociones de los animales, no existen pruebas que muestren que el método científico sea más eficaz que el sentido común a la hora de realizar predicciones. Además, no hay que olvidar que para el etólogo la tesis de que los procesos mentales son privados tampoco es del todo cierta, pues la conducta de un animal pone de manifiesto lo que hay en su mente. Incluso afirma que, en ocasiones, es posible ver los sentimientos de muchos animales reflejadas en sus ojos. Así, continúa exponiendo Bekoff, Jane Goodall escribió sobre la mirada, sumida en la tristeza, de un joven chimpancé tras la muerte de su madre. Jody McConnery, en relación al trauma que sufrieron unos gorilas huérfanos, describe cómo desapareció la luz de sus ojos y cómo, después de aquello, murieron. Otra historia interesante es la de Rick Swope y el

chimpancé Jojo. Cuando se le preguntó a Rick por qué arriesgó su vida para salvar al chimpancé, que había caído en un foso en el zoo de Detroit, contestó: “I look into his eyes. It was like looking into the eyes of a man. And the message was: Won’t *anybody* help me?” El mismo Bekoff reconoce también que dejó de matar gatos como parte de un trabajo de doctorado cuando Speedo, un gato muy inteligente, lo miró y pareció preguntarle: “Why me?” (p. 31).

Al igual que Bekoff, tampoco Darwin mostraba ninguna duda acerca de la capacidad de muchos animales para experimentar emociones complejas:

La mayoría de las más complejas emociones que experimentamos son comunes a los animales superiores. Todos saben lo celosos que se ponen los perros cuando su amo acaricia a otro ser cualquiera. Esto mismo lo he observado en los monos, de donde deduzco que los animales no sólo aman, sino que ansían ser amados. Sienten también los aceros de la emulación y gustan de la aprobación y del encomio; el perro que lleva la cesta de su dueño marcha lleno de propia complacencia y con orgullo. Creo que no puede haber duda de que el perro conoce la vergüenza, abstracción hecha de todo temor, y algo que se asemeja a la humillación cuando se ve precisado a mendigar con demasiada insistencia su comida. Un perro grande no opone a los ladridos del faldero más que desprecio, y esto puede llamarse magnanimidad (1871: 70).

Asimismo, afirma que existen numerosas anécdotas de animales que han llevado a cabo una venganza premeditada. También entiende que el afecto maternal que muestran las hembras hacia sus crías es semejante al que se da entre los seres humanos.

A continuación se hablará sobre la compleja gama de emociones que, al igual que Darwin, la etología cognitiva considera propia de muchos animales no humanos. Como ya se ha dado a entender, dentro de esta gama se incluyen las emociones primarias, como el miedo, la alegría, el enfado, la sorpresa y la tristeza; y las secundarias, como, entre otras, el remordimiento, el anhelo y los celos. La mayoría de los etólogos reconocen hoy día que humanos y animales compartimos por lo menos las emociones primarias (DeMello, 2012).

5.2.2.1.a) Tristeza y dolor

Al tratar más arriba la cuestión de cómo en ocasiones las emociones se reflejan en los ojos, se dieron ya ejemplos de tristeza en ciertos animales. Según Bekoff (2002, 2011),

muchos animales muestran pesar ante la pérdida o la ausencia de un miembro de su familia o de un compañero cercano. Para ilustrar esta afirmación, el etólogo ofrece varios datos y narra algunas anécdotas.

Las hembras de los leones marinos, explica Bekoff (2002), cuando ven cómo una ballena asesina devora a su cría, chillan de forma estremecedora a causa de la angustia que les produce su pérdida. También se ha visto a delfines haciendo un gran esfuerzo por salvar a una cría muerta, empujando su cuerpo a la superficie del agua. La antropóloga y psicóloga Barbara Smuts observó a un antílope africano hembra, Pala, muy afligida por la muerte de su cría, que había sido cazada por babuinos. Pala vio a un babuino devorando a su cría, lo ahuyentó y se quedó mirando los restos de piel y huesos; después estuvo junto a ellos toda la noche. Quizá esta fue su forma de llorar la pérdida. Donna M. Fernandes, presidenta del zoológico de Buffalo, asegura haber presenciado el velatorio de un gorila hembra, Babs, que había muerto de cáncer. Afirma que su compañero de toda vida daba alaridos y se golpeaba el pecho, cogía un poco de apio (la comida preferida de Bab), la ponía en su mano y trataba de despertarla.

También entre los elefantes se han observado conductas parecidas. Así, se los ha visto en ocasiones haciendo guardia durante días junto al cadáver de un recién nacido, con la cabeza y las orejas bajas, en silencio y moviéndose lentamente, como si estuviesen deprimidos. Además, se sabe que los elefantes huérfanos que han sido testigos de cómo mataban a su madre se despiertan a menudo chillando. En relación de nuevo a estos animales, Bekoff (2002) narra un hecho del que él mismo fue testigo y que pone de manifiesto la profundidad de sentimientos a la que llegan estos animales. Un día vio a tres jóvenes machos tratando de levantar el cadáver reciente de una hembra con la que no mantenían parentesco. Dos días después, volvió a ver a los tres machos, esta vez estaban junto al cadáver acariciando su cara ensangrentada, justo en el lugar donde los cazadores le habían arrancado los colmillos. De Waal (2013) describe un hecho semejante ocurrido entre dos elefantes hembras en las llanuras de Kenia:

Grace (...) levantó a *Eleanor*, de tres toneladas, con sus colmillos hasta conseguir que se tuviera en pie, y luego intentó hacerla caminar empujándola. Pero *Eleanor* volvió a caer y al final murió, dejando a *Grace* gritando y con las glándulas temporales chorreando (un signo de profunda aflicción). Al ser matriarcas de manadas diferentes, estas dos elefantas probablemente no eran parientes (p. 39).

Hasta tal punto muestran estos animales preocupación por la muerte de sus congéneres, que, según le aseguró a Bekoff el zoólogo Iain Douglas-Hamilton (que ha estudiado durante más de cuatro décadas a los elefantes), se comportan de manera diferente cuando se encuentran frente a los huesos de otro elefante que cuando están ante los de un animal de otra especie.

Bekoff (2002) ha observado también cómo algunos animales muestran que extrañan a un familiar o a un compañero cuando este se ausenta incluso temporalmente. Tal es el caso, por ejemplo, de los coyotes, animales a los que él y sus estudiantes investigaron durante siete años. El etólogo narra que un día, cuando estaban observando una manada, ocurrió algo que les llamó la atención. Se dieron cuenta de que una hembra que acababa de dar a luz, a la que habían puesto el nombre de Mom, empezó a abandonar a su familia para hacer breves incursiones por la zona. Mom desaparecía por unas pocas horas y después volvía con su camada como si nada hubiese ocurrido. Según Bekoff, daba la impresión de que su familia y sus compañeros la echaban de menos en esos ratos, puesto que, cuando se marchaba, algunos de sus cachorros la seguían unos metros y los otros miembros de la manada miraban con frecuencia hacia la zona por donde había desaparecido. Cuando Mom volvía, la saludaban efusivamente, aullando, lamiendo su hocico, meneando el rabo y dando vueltas de alegría. Su pena se transformaba instantáneamente en alegría; parecía claro que sus cachorros y sus compañeros habían sentido su ausencia.

Una emoción más compleja que la tristeza por la muerte o la falta de un congénere, como es la del trauma psíquico, se ha observado en diferentes animales. Las personas que trabajan con animales que han sufrido maltrato (chimpancés cuyas madres han sido víctimas del comercio de carne de animales salvajes, elefantes rescatados de un circo, perros maltratados o abandonados, conejos que estuvieron en laboratorios, etc.) pueden atestiguar que estos animales arrastran traumas emocionales durante años (DeMello, 2012). Así, Gloria Grow, la directora de la Fundación Fauna, un santuario situado en Canadá y dedicado al cuidado de quince chimpancés que estuvieron confinados en un laboratorio de Nueva York, fue testigo de hechos como los siguientes. Un chimpancé llamado Tom, que había estado treinta años en un laboratorio, prefería pasar sed antes que aceptar las bebidas que le ofrecían en envases abiertos. Durante sus primeras semanas de estancia en el santuario, señalaba las bebidas que estaban en envases cerrados. Según parece, recordaba que las bebidas en envases abiertos contenían fármacos y que estos precedían a los experimentos. En otra ocasión, cuando

Gloria estaba utilizando una carretilla para trasladar un cargamento de madera que había recibido y la estaba acercando a la estufa, de repente, dos chimpancés, Tom y Pablo, gritaron a la vez y de forma muy agresiva. Gloria comprendió entonces que se trataba de la carretilla del laboratorio y que era la primera vez en dos años que Tom y Pablo la veían. La carretilla se había usado para llevar a los chimpancés inconscientes desde sus jaulas hasta el cuarto de cirugía (Hall, 2000).

A partir de estos hechos, Lee Hall concluye que los chimpancés tienen tanto la capacidad para recordar traumas, como para intentar evitarlos en el futuro. “Esto supone dolor psíquico en anticipación al sufrimiento físico. Con respecto a las investigaciones biomédicas, podemos asumir que el dolor físico se combina con el dolor psíquico –es decir, la comprensión de que están atrapados, y que cuando el dolor comience de nuevo, no podrán hacer nada” (p. 350).

5.2.2.1.b) Juego, felicidad y alegría

Como se ha señalado anteriormente, Darwin afirmaba que, cuando juegan, los animales manifiestan de manera muy clara su felicidad. Bekoff (2002) también encuentra en el juego una de las mayores expresiones de alegría. Durante el juego se produce en los animales un sentimiento de enorme libertad; los individuos se encuentran totalmente inmersos en la actividad y no parece haber ningún otro objetivo más que el mismo juego. Es algo que buscan sin cesar y, cuando sus compañeros no responden a la invitación, entonces juegan ellos solos con objetos o, simplemente, persiguen su propio rabo. Además, el deseo de jugar es contagioso; solo el hecho de ver a unos animales jugando, puede estimular en otros las ganas de hacer lo mismo.

Algunas manifestaciones del juego se pueden explicar simplemente a partir de las necesidades de la especie. Así, por ejemplo, los gatitos juegan con hilos o a perseguirse mutuamente como forma de practicar la caza. Sin embargo, otros tipos de juegos no pueden explicarse apelando a su utilidad para la supervivencia. Los delfines que juegan con las olas, los conejos que lanzan al aire tubos de papel higiénico, los animales que gastan bromas a los humanos, los monos que se burlan de los tigres y los loros que dan la vuelta de manera creativa a sus juguetes no están practicando habilidades de supervivencia, sino que se están divirtiendo. Las crías de innumerables especies juegan: los cochinitos, los corderos, las cabras, los gatos, los conejos, etc. Se sabe que incluso los pulpos gigantes lo hacen –se divierten rociando con agua objetivos

concretos- y que las ratas, cuando juegan, hacen ruidos chirriantes que los investigadores interpretan como risas (DeMello, 2012).

Por otra parte, las investigaciones sobre la química del cerebro en relación con el juego, confirman que esta actividad es divertida. Así, se ha demostrado que la dopamina es fundamental en la regulación de esta actividad y que durante el juego se encuentran activas amplias regiones del cerebro. Como muestra de esta afirmación, cabe destacar que se ha comprobado que las ratas manifiestan un incremento en la actividad de la dopamina cuando anticipan la posibilidad del juego. El científico Jaak Panksepp ha encontrado una fuerte asociación entre esta actividad y los opiáceos y afirma también que a las ratas les encanta que les hagan cosquillas (Bekoff, 2002).

Todo esto hace pensar que el juego es agradable y divertido para los animales. A la luz de los datos neurobiológicos ya mencionados referidos a las posibles bases neuroquímicas de estados de ánimo como el placer y la alegría, se hace más difícil mantener una actitud escéptica acerca de la capacidad de los animales para sentir el placer de la diversión (Bekoff, 2002).

5.2.2.1.c) Amor y amistad

Algunos etólogos sostienen que entre los animales se dan relaciones de amistad y de amor e, incluso, se habla de muestras de enamoramiento.

Bekoff (2002, 2011) cuenta que su perro Jethro apareció un día delante de la puerta de la casa donde ambos vivían con una coneja de corta edad en la boca. La dejó en el suelo ante su dueño y lo miró fijamente, como diciéndole: “¿Es que no piensas hacer nada?” Bekoff la colocó en una caja con agua y comida suponiendo que no sobreviviría. Sin embargo, el animal sobrevivió y continuó en la casa hasta que se recuperó por completo. En todo ese tiempo, Jethro no se separó de ella, había incluso que arrastrarlo para que saliera fuera de la casa cuando era necesario. Cuando, finalmente, Bekoff soltó a la coneja, el perro empezó a seguir su rastro y continuó haciéndolo durante meses. Jethro, afirma el etólogo, había establecido una relación de amistad con la coneja.

La filósofa Rita Manning (1992) se muestra convencida de que entre los caballos se dan relaciones de amistad. Estos animales establecen vínculos con sus congéneres que se asemejan a las relaciones de amistad que existen entre los seres humanos. Según Manning, los caballos que entablan una relación de este tipo eligen estar juntos, a

menudo se protegen mutuamente frente a otros caballos más dominantes y parecen disfrutar de la compañía del otro y sentir angustia ante su ausencia. La explicación más razonable para tal comportamiento es que los dos animales sienten afecto el uno por el otro. Se trata, por tanto, de vínculos que no están basados en el hábito o en los instintos, sino, simplemente, en la preferencia.

Es probable, continúa exponiendo Manning, que se puedan dar explicaciones basadas en el instinto de conservación, así como en otro tipo de instintos, para justificar este fenómeno; sin embargo, algo semejante podría decirse acerca de las amistades entre seres humanos. Aunque en ambos casos existe una base biológica, hay que tener en cuenta que tanto los caballos como los humanos son seres sociales, por lo que la carga de la prueba está en quien afirme que, en cualquiera de los dos casos, la amistad se basa en el mero instinto. La mayoría de la gente, sin embargo, estaría de acuerdo en que la amistad entre humanos no puede reducirse al instinto. Partiendo de que la preferencia que, en tantas ocasiones, muestran dos caballos por la compañía del otro es lo suficientemente similar a la que muestran dos humanos entre los que existe una relación amistosa, cabe hablar, concluye Manning, de amistad entre caballos.

Un caso muy llamativo de amistad entre dos elefantes hembras es el que narra Bekoff (2011). Estos animales, llamados Shirley y Jenny, fueron trasladados por separado a un santuario de elefantes situado en Hohenwald, Tennessee, con el fin de que llevaran una vida tranquila tras años de haber sido objeto de explotación en la industria del entretenimiento. Cuando Jenny se encontró ante Shirley, quiso entrar en su mismo compartimento. Ambas empezaron a saludarse y a buscar el contacto mutuo a través de los barrotes que las separaban. Los cuidadores, intrigados, investigaron en los archivos y descubrieron que Shirley y Jenny habían vivido juntas en un circo veintidós años atrás, cuando la primera tenía unos veinte años y la segunda era aún una cría. Parecía claro que dos antiguas amigas se habían reconocido.

Bekoff (2002, 2011) narra también una anécdota sobre dos perros, llamados Tika y Kobuk, que habían sido pareja toda su vida, que muestra lo estrecho que era el vínculo que ambos mantenían. Cuando ya estaban envejeciendo, Tika desarrolló un tumor maligno que terminó con la amputación de una de sus patas. Mientras ella se recuperaba de la intervención, Kobuk no se movió de su lado. Unas dos semanas después de la operación, Kobuk despertó a la dueña de ambos, Anne, en plena madrugada. Cuando esta se levantó, encontró a Tika gimiendo y con el vientre hinchado. La llevó de

inmediato a urgencias, donde una rápida intervención la sacó de la situación de peligro. De este modo, Kobuk salvó la vida de Tika.

También es posible encontrar datos y anécdotas sorprendentes sobre aves. El biólogo Bernd Heinrich, experto en cuervos, sostiene que estas aves se enamoran. Según explica, estos animales tienen relaciones de pareja muy duraderas, lo que hace pensar que se enamoran de manera semejante a como lo hacen los humanos, pues solo gracias a una cierta compensación interna es posible mantener un vínculo tan prolongado. Muchas otras especies de aves son también monógamas y, como tales, mantienen relaciones muy duraderas con sus parejas. Así, existen casos como el del ganso común macho, que no suele volver a emparejarse tras la muerte de su compañera, lo que supone una muestra de la fuerza del vínculo que mantenía con su pareja (Bekoff, 2002). Por otra parte, según explica John L. Hill (1996), cuando un ganso pierde a su pareja de toda la vida, da muestra de estar sufriendo una gran angustia; inicia una búsqueda frenética, parece perder su instinto de supervivencia e, incluso, en ocasiones, llega a morir poco después.

Para dejar más clara la devoción que algunas aves pueden sentir por su pareja de toda la vida, Hill narra una anécdota sobre dos patos, un macho y una hembra, denominados por el investigador que los observaba “John Duck” y “Mary Duck” respectivamente. John guiaba a Mary, le proporcionaba lo que necesitaba, la alimentaba y permanecía junto a ella. Posteriormente, gracias a un examen más preciso, se descubrió que Mary era ciega. Pese a ello, John nunca la abandonó. A partir de esta historia, Hill concluye: “When humans show such devotion, it is called «love»; when geese or ducks do, it is called «instinct». In this way, we employ pseudo-scientific language to obscure important facts about the mental lives of animals” (p.63).

5.2.2.1.d) Enfado, ira y venganza

Los animales, afirma Bekoff (2002), al igual que los humanos, se enfadan. En ocasiones, no estamos realmente seguros de que dos animales estén furiosos el uno con el otro, pero, al menos, es lo que parece, pues se amenazan mutuamente y, a menudo, llegan a pelear hasta que uno de los dos se rinde, se marcha, resulta herido o muere.

Darwin destacaba también la capacidad de los animales para sentir enfado y para “planificar” venganzas:

Todo el mundo sabe además cuán propensos son los animales a entregarse a los furores de la cólera, y con cuánta facilidad dan indicios de esta pasión. A este

propósito se han escrito muchas anécdotas, probablemente verdaderas, de venganzas tomadas por algunos animales después de una larga y artera premeditación [...] Andrew Smith, zoólogo, cuya escrupulosa diligencia es de muchos conocida, me ha contado el caso siguiente de que fue testigo presencial: en el Cabo de Buena Esperanza había un oficial que se complacía frecuentemente en atormentar a cierto mono de los llamados papiones; un domingo vio el animal acercarse vestido de gran gala para intervenir en el desfile, y vertiendo aguas en un bache hizo apresuradamente con el lodo cierta masa espesa, que, con gran diversión de los transeúntes, arrojó con maña sobre el oficial, mostrándose de allí en adelante muy satisfecho y como triunfante cada vez que acertaba a ver a su víctima (1871: 68-69).

De Waal (2005) afirma que en los zoológicos pueden escucharse multitud de anécdotas sobre animales resentidos, normalmente elefantes y antropoides. A los estudiantes y a los cuidadores recién llegados que vayan a tener contacto con grandes simios se les ha de advertir que estos animales no soportan que se los fastidie ni que se los insulte. Si algo así ocurre, guardarán la ofensa en la memoria y se tomarán el tiempo que haga falta para vengarse. En ocasiones, la venganza no tarda mucho en llegar. Como muestra de esta afirmación De Waal narra la siguiente anécdota: un día, en el zoológico de Arnhem, una mujer fue a la entrada a quejarse de que los chimpancés habían arrojado una piedra bastante grande a su hijo. A pesar de que el niño tenía una contusión, estaba muy callado, lo cual resultaba extraño. Después se supo, gracias a unos testigos, que el niño había lanzado la misma piedra previamente a los chimpancés.

Para De Waal (2005), la venganza es la otra cara de la gratitud. Ambas se dan entre los antropoides y suponen la búsqueda de una compensación, se trata de restablecer el equilibrio ayudando a quien lo hizo previamente con nosotros y castigando a quien nos dañó.

5.2.2.1.e) Empatía, compasión y solidaridad

La compasión y la capacidad para el comportamiento solidario son rasgos que, tradicionalmente, se han considerado propiamente humanos. Sin embargo, para Darwin, no cabía ninguna duda de que la compasión estaba presente en el mundo natural. Del mismo modo, para algunos etólogos actuales como De Waal (2005), la empatía es un rasgo muy común entre los animales. “En su definición más simple, la empatía es la

capacidad de afectarse por el estado de otro individuo o criatura. Esto puede consistir en un simple movimiento corporal, como cuando imitamos el comportamiento de otros” (p. 181). Junto con la imitación corporal, el contagio emocional constituye otro de los modos más básicos de empatía; ambos se dan en una amplia variedad de animales, puesto que no requieren de lenguaje ni de conciencia. En el nivel más elevado, se encuentran la compasión y la ayuda orientada, de la que son capaces no solo los antropoides, sino también los delfines y los elefantes.

La identificación corporal es, pues, afirma De Waal, algo bastante corriente entre los animales. Como ejemplo, se refiere a lo que ocurrió con el perro de un amigo suyo cuando este se fracturó la pierna derecha. Pasados unos días, el perro empezó a cojear y a arrastrar su pata trasera derecha. El veterinario que lo reconoció a fondo no encontró en el animal ninguna anomalía. Cuando, semanas más tarde, al dueño del perro le quitaron la escayola, el animal dejó de cojear y volvió a caminar sin ningún problema.

Para referirnos a una conducta más compleja que la mera identificación corporal, cabe señalar que algunos estudios han puesto de manifiesto que las ratas sienten empatía y son capaces de actuar en consecuencia. Ya en 1959 se publicó un artículo, titulado “Reacciones emocionales de las ratas al dolor ajeno” (“Emotional reactions of rats to the pain of others”), en el que se mostraba que estos animales dejaban de apretar la palanca de su dispensador de comida cuando se daban cuenta de que, cada vez que la presionaban, la rata de al lado recibía una descarga eléctrica (De Waal, 2005). Bekoff menciona también un trabajo sobre la capacidad de estos animales para sentir empatía; se trata de una investigación publicada en la revista *Science* en el año 2012. Según se mostró, las ratas estudiadas prefirieron liberar a sus compañeras antes que darse un festín de chocolate; lo cual chocó mucho a los investigadores. Hay que destacar, además, que no fue necesario causar mucho dolor físico a las ratas para que sus compañeras reaccionaran. De esta investigación pueden sacarse importantes conclusiones en lo referente al origen de ciertos comportamientos que se han considerado hasta hace poco tiempo exclusivamente humanos. Así, en un comunicado de prensa de la Universidad de Chicago referido a la publicación de los resultados de este estudio se afirma lo siguiente: “The observation, published today in *Science*, places the origin of pro-social helping behaviour earlier in the evolutionary tree than previously thought” (Bekoff, 2012).

De Waal (2005) describe otro experimento, muy poco ético, que muestra cómo unos monos llegaron a pasar hambre para evitar dolor a sus compañeros. Cuando uno tiraba de un asa para obtener comida, otro recibía una descarga. Esto dio lugar a que uno de ellos dejara de tirar del asa durante cinco días y a que otro dejara de hacerlo durante doce. Para De Waal, la explicación más plausible para este tipo de reacciones no es realmente la preocupación por el bienestar ajeno, sino el sufrimiento que causa ver sufrir a otros.

Esta respuesta tiene un enorme valor de supervivencia. Si otros dan muestras de miedo y sufrimiento, puede que haya buenas razones para que uno también deba preocuparse. Si un ave posada en el suelo echa de pronto a volar, la bandada entera emprenderá el vuelo, antes de saber siquiera qué ocurre. La que se quede atrás puede convertirse en presa. Por eso el pánico se propaga tan deprisa también entre la gente [...]

Ahora sabemos que el contagio emocional reside en partes del cerebro de tal antigüedad que las tenemos en común con animales tan diversos como las ratas, los perros, los elefantes y los monos (pp. 183-4).

Además de experimentos como los citados, existen multitud de anécdotas que muestran cómo algunos animales son capaces no solo de sentir empatía hacia otros seres, sino también de actuar con el fin de ayudarlos. Aparte de los sucesos ya referidos sobre su perro Jethro y sobre los perros Kobuk y Tika, Bekoff (2011) narra otras historias sorprendentes. Así, describe un hecho sucedido en Torquay, Australia, donde un perro rescató a una cría de canguro que se encontraba aún con vida en la bolsa de su madre, fallecida tras haber sido golpeada por un coche. El perro sacó a la cría de la bolsa y se la llevó a su dueño, quien se encargó de cuidarla.

Por su parte, De Waal (2005) narra un hecho que sorprendió mucho en su momento y que tuvo lugar en el zoo de Brookfield de Chicago, el 16 de agosto de 1996. Cuando un niño de tres años cayó desde una altura de más de cinco metros al interior del recinto donde se encontraban los primates, una gorila de ocho años, llamada Binti Jua, acudió de inmediato en su ayuda; cogió al niño en brazos, se sentó sobre un tronco, lo acunó y le dio unos golpecitos para ver si reaccionaba. Después se lo entregó al personal del zoo. Fue un sencillo acto de compasión al que se le dio gran difusión, pues había quedado grabado en vídeo, y que dio lugar a que Binti fuese aclamada como una heroína. Que este hecho causara tanta sorpresa, sostiene De Waal, dice mucho sobre la

forma como los medios de comunicación pintan a los animales, pues, realmente, Binti no hizo nada excepcional; se trata de algo que cualquier gorila hembra hubiese hecho por un individuo joven de su misma especie.

Otra anécdota llamativa en la que un animal no humano salva la vida de un humano es la que ocurrió en Buenos Aires, donde una perra rescató a un bebé abandonado colocándolo entre sus cachorros recién nacidos. La perra, tras haber descubierto al bebé envuelto en un trapo y abandonado en el campo, cargó con él a lo largo de unos cuarenta y cinco metros, hasta llegar al lugar en el que se encontraban sus cachorros (Bekoff, 2011).

Muchos cetáceos han protagonizado también historias semejantes de ayuda y de rescate a otros animales. En septiembre de 1978, en una playa de Nueva Zelanda, un delfín consiguió rescatar a dos cachalotes que estaban varados tras un banco de arena. Después de que la gente que allí se encontraba intentase en vano que los animales volvieran mar adentro, apareció el delfín, que fue el que consiguió guiar a los cachalotes hacia el interior del océano (Bekoff, 2011; Hill, 1996).

Más sorprendente aún resulta la historia del delfín llamado Pelorus John, que tenía por costumbre guiar barcos a través del peligroso Paso Francés, frente a las costas de Nueva Zelanda. En una de aquellas ocasiones, cuando Pelorus John apareció para guiar un barco americano, el *Penguin*, un hombre borracho disparó contra él desde la cubierta y lo hirió. El delfín desapareció durante meses, por lo que el marinero supuso que estaba muerto. Sin embargo, al cabo de un tiempo, reapareció, aparentemente recuperado, y retomó su tarea de guiar barcos. Continuaba guiando todos los barcos que veía, con excepción del *Penguin*, al que no se acercó nunca más. Un tiempo después, este barco naufragó en su travesía por el Paso Francés y muchos de sus pasajeros murieron ahogados.

Por último, cabe destacar otro hecho al que se refiere De Waal (2005), que constituye un claro caso de lo que él denomina ayuda orientada. Cuando una hembra de bonobo, llamada Kuni, vio a un estornino chocar contra el cristal de su recinto en el zoo británico de Twycross, tuvo una reacción no solo compasiva, sino además muy inteligente. Kuni agarró al pájaro y lo colocó suavemente sobre sus pies. Al ver que no se movía, lo sacudió un poco, lo que hizo al ave responder con un aleteo espasmódico. Entonces Kuni se subió al árbol más alto, agarrándose al tronco con las piernas y sosteniendo al estornino con las manos. Desplegó sus alas con cuidado y, manteniendo una punta entre los dedos de cada mano, lanzó el pájaro al aire. El ave aleteó de manera

descoordinada y fue a parar a la orilla del foso. Kuni bajó del árbol y se quedó durante un largo rato junto al pájaro para protegerlo de la curiosidad de los niños. Al final del día, el pájaro estaba ya recuperado y fue capaz de marcharse.

Según De Waal, esta anécdota es de especial importancia, pues muestra una capacidad pocas veces vista entre los animales no humanos:

El trato dispensado por Kuni a este pájaro fue diferente del que habría utilizado para auxiliar a un congénere. En vez de seguir una pauta de conducta prefijada, ajustó su auxilio a la situación específica de un animal por completo diferente a ella misma. Los pájaros que sobrevuelan su recinto seguramente le habían proporcionado una idea de la ayuda requerida. Esta clase de empatía es inusitada en el mundo animal, porque se basa en la capacidad de imaginar las circunstancias de otro (p. 14).

5.2.2.2. *Animales inteligentes y conscientes*

Después de todo lo expuesto, parece bastante plausible que la idea de que al menos algunos animales tienen emociones semejantes a las humanas cuente con una amplia aceptación. Sin embargo, el asunto que se trata a continuación puede resultar más polémico, pues está más relacionado que el anterior con los rasgos que, hasta ahora, se han considerado más auténticamente humanos, como son la racionalidad y la inteligencia. Si bien es cierto que, a menudo, emociones como la compasión y el amor se han querido restringir al ámbito humano, también lo es que no ha habido tanto reparo en adjudicar a los animales otras emociones que se pueden considerar más elementales, como la alegría, el enfado, la tristeza, etc. Mucha más resistencia ha encontrado la idea de que los animales son seres inteligentes y pensantes.

Dicha resistencia no ha sido, sin embargo, obstáculo para que, antes de los escritos de los naturalistas del siglo XIX y de la posterior aparición de la etología cognitiva, haya habido pensadores que manifestasen su convicción acerca de la inteligencia de los animales no humanos. Tal es el caso, por ejemplo, de Michel de Montaigne, que se mostraba convencido de la capacidad de raciocinio y discernimiento de estos seres. Así, en su obra *Apología de Raimundo Sabunde* (1580) puede leerse lo siguiente:

Yo he visto un perro que acompañaba a un ciego a lo largo de un foso cambiar un sendero cómodo por otro más ingrato para apartar del peligro a su amo.
¿Cómo se había hecho comprender a aquel animal que su misión era solamente

la de velar por la seguridad de su amo, descartando la incomodidad por servirle?
¿Por qué medio había conocido que tal ruta, suficientemente espaciosa para él,
no lo sería para un ciego...? ¿Puede todo esto comprenderse sin raciocinio ni
discernimiento...? (p. 52).

Unas páginas más adelante, Montaigne da a entender que quizá seamos los humanos los que no contamos con la suficiente inteligencia cuando, al referirse a la supuesta falta de comunicación entre ciertos animales, como, por ejemplo, las hormigas, declara: "...los animales que carecen de voz no dejan, sin embargo, de intentar una evidente y mutua comunicación; si nosotros no los comprendemos, nuestra es la torpeza, y, consecuentemente, la de disponernos a lo necio, a hablar de algo que simplemente ignoramos" (p. 58).

Si bien es posible encontrar ejemplos aislados de pensadores que sostienen abiertamente que los animales son inteligentes, como se acaba de mostrar, es necesario esperar al siglo XIX para encontrar algo semejante a un movimiento de carácter científico, el de los naturalistas, que comparta esta perspectiva. En los textos de Darwin pueden encontrarse múltiples afirmaciones y ejemplos en este sentido. Así, en *El origen del hombre*, adjudica a los animales una serie de cualidades asociadas con la inteligencia, como la atención, la memoria, la razón e, incluso, la imaginación. Sobre la atención afirma: "Apenas hay facultad más importante en el progreso intelectual del hombre que la atención. Los animales manifiestan bien a las claras poseerla, como el gato, cuando está al acecho sobre el agujero del ratón y se prepara a saltar sobre su presa" (p. 73). Además, les atribuye memoria, pues no faltan ejemplos que muestran que muchos animales recuerdan lugares y personas. También se puede observar, a partir de los movimientos que realizan muchos animales mientras duermen, que sueñan, lo que significa que poseen cierto grado de imaginación. Por último, Darwin se muestra convencido de que estos seres disfrutan de la capacidad humana que se considera más destacable: "Entre todas las facultades del alma humana creo que, sin disputa, se admitirá que la más importante es la razón. Pocos niegan ahora a los animales cierto poder de raciocinar. Observándolos, se los ve a menudo detenerse, reflexionar, decidirse" (p. 74).

Más adelante, ya en las últimas décadas del siglo XX, se fueron haciendo descubrimientos que reforzaron la idea de que los animales no humanos tienen una mente más compleja de lo que se había reconocido hasta el momento. Se descubrió,

entre otras cosas, que algunos animales, incluidas determinadas especies de aves, utilizan herramientas, que los chimpancés pueden aprender el lenguaje humano y que muchos animales engañan a los demás, lo que supone que son capaces de representar lo que el otro individuo tiene en su mente. Por todos estos motivos, se empezó a debatir sobre la conciencia de los animales e, incluso, sobre la posibilidad de que ciertas especies tengan también autoconciencia.

5.2.2.2.a) Pensamiento

La etóloga Marian S. Dawkins (1998) habla claramente de pensamiento en los animales. Esta facultad supone, en primer lugar, tener una representación interna del mundo que nos rodea, incluyendo la memoria de cosas que estaban pero que ya no están o están fuera del alcance de la vista. En segundo lugar, el pensamiento implica la capacidad para manipular esta representación internamente (por ejemplo, suponiendo qué ocurriría si cambiase un elemento) y para comportarse de acuerdo con dicha manipulación. Se trata de ser capaz de anticipar lo imprevisto, de ir por delante calculando internamente lo que puede ocurrir a continuación. Como ejemplo, puede citarse lo que narra Hill (1996) sobre el comportamiento de una oveja. Cuando un investigador se ocultó de la vista del animal, la oveja no lo buscó en la zona en la que había desaparecido, sino que trató de interceptarlo en el lugar en el que tendría que estar si hubiese continuado caminando en línea recta. Hill afirma que la oveja hizo una inferencia lógica. Se quiera o no utilizar el término de inferencia lógica, lo claro es que, si aceptamos la definición de Dawkins, podemos afirmar que la oveja pensó.

Así pues, según Dawkins, es la habilidad de anticipar lo que caracteriza al pensamiento. Puede decirse, entonces, que los insectos no piensan, pues repiten sus patrones de conducta a pesar de los cambios que tienen lugar en su entorno. Este modo de actuar es adaptativamente útil en un medio poco cambiante, pero en un entorno impredecible, en el que ocurren acontecimientos realmente novedosos, es necesario el pensamiento.

En concordancia con lo anterior, cabe señalar que, como afirma Lesley J. Rogers (1997), existen diversos tipos de inteligencia, pues hay una gran variedad de ambientes a los que adaptarse. Cada especie debe estar dotada de las capacidades intelectuales necesarias para sobrevivir en su medio. Por este motivo, no es oportuno medir la inteligencia de los animales no humanos utilizando siempre la nuestra como referencia.

En la definición de inteligencia que ofrece Bekoff (2002), la idea de adaptación al medio aparece como algo esencial:

Being smart means showing versatile and adaptative behavior in novel and unpredictable situations and anticipating and planning for the future. Animals are said to be smart if they perform such tasks as counting objects, forming concepts in which differences or similarities are recognized, avoiding cagey predators, locating hidden food, making and using tools, or using complex forms of communication (p. 89).

Dados estos rasgos de la inteligencia, Bekoff nos advierte que hay que tener mucho cuidado con establecer comparaciones. Así, afirma, no tiene demasiado sentido comparar, por ejemplo, el “nivel” cognitivo de un chimpancé con el de un niño humano, pues cada individuo hace lo que debe hacer para adaptarse a las exigencias de su ambiente. Algunos investigadores sostienen que un chimpancé adulto se maneja a un nivel semejante que un niño de dos años y medio. Pero, seguramente, un niño de esa edad no podría sobrevivir en el ambiente del chimpancé. Tenemos que esforzarnos por entender a cada individuo según el mundo en el que se encuentra inserto y tener mucha precaución en el momento de deducir de las diferencias que un individuo es “mejor” que otro o que su vida tiene más “valor” que la de otro.

De este modo, el pensamiento aparece como fruto de la evolución, como el resultado de la necesidad de adaptarse a un ambiente inestable. Desde un punto de vista fisiológico, esto se manifiesta en los cambios que ha ido sufriendo el cerebro. Según afirma Dawkins (2013):

...los cerebros evolucionan añadiendo piezas, por así decirlo. Tenemos gran parte del cerebro en común con los reptiles, pero se han ido añadiendo otras funciones. ¡Así que en algunas cosas somos distintos, pero seguimos compartiendo muchas de las antiguas conexiones evolutivas! Tenemos mucho en común, pero también hay nuevas funciones, la mayor parte de las cuales están asociadas con el lenguaje y con nuestra capacidad de hablar, de comunicarnos con palabras.

Así pues, el proceso evolutivo ha ido dando lugar a la complejización del cerebro, que ha alcanzado un gran desarrollo en los mamíferos superiores. Según explica Hill (1996), los mamíferos superiores comparten con los humanos una estructura cerebral que se compone de tres partes: el tallo cerebral; el cerebro medio o

sistema límbico, (ambas partes en conjunto se conocen como cerebro antiguo) y el cerebro nuevo o neocórtex. El tallo cerebral controla y regula una amplia variedad de procesos fisiológicos, como la respiración, el latido del corazón y el sistema hormonal; además de una serie de conductas primitivas como la caza, la ingesta de alimentos y la autodefensa. El cerebro medio o sistema límbico es el que se encuentra en la base de las experiencias emocionales. Por último, el neocórtex es la parte del cerebro asociada con el pensamiento y, en el caso de los humanos, con la racionalidad, la capacidad para el lenguaje y toda una serie de funciones intelectuales superiores. Así pues, lo que distingue al ser humano de los otros animales es el nivel de desarrollo que ha alcanzado el neocórtex.

No obstante, hay que advertir que las afirmaciones anteriores no deben dejarnos con la idea de que el proceso evolutivo del cerebro es algo lineal. Como muestra de la complejidad de dicho proceso, es oportuno hacer referencia a lo que explica Rogers (1997) sobre el cerebro de las aves. Estos animales no solo crean neuronas nuevas, sino que, además, hay zonas de su cerebro que crecen y decrecen en función de las necesidades del momento, cosa que no ocurre con los mamíferos. Sin embargo, carecen de neocórtex, es decir, de la parte del cerebro que se considera el origen de la conciencia y de la inteligencia; así como de cuerpo calloso, también considerado esencial. Dadas sus habilidades –muchas de ellas semejantes a las de los mamíferos- y sus muestras de inteligencia, puede pensarse entonces que ni el cuerpo calloso ni el neocórtex son imprescindibles. Así pues, señala Rogers, no se puede descartar la inteligencia de las aves ni ponerlas en una parte inferior de la escala evolutiva solo porque no muestren una estructura cerebral semejante a la humana. Son realmente unos animales inteligentes a los que, en general, se les ha prestado muy poca atención, por lo que son muy poco conocidos.

Otra muestra de la complejidad de la evolución del cerebro la tenemos en lo que explica Hill (1996) acerca de los cetáceos. El tamaño del cerebro en relación con el del cuerpo es un rasgo que se considera esencial a la hora de valorar la inteligencia de un animal. El ser humano tiene una proporción cuerpo-cerebro seis veces superior a lo que cabría esperar partiendo de otros animales de similar tamaño. Sin embargo, se ha comprobado que los delfines presentan la misma proporción cuerpo-cerebro que el ser humano. De este modo, podría afirmarse que el potencial intelectual de estos animales es equivalente al de los humanos. Algo semejante cabe decir respecto de las ballenas, pues su proporción cuerpo-cerebro también es muy similar a la humana.

Volviendo al concepto de inteligencia, un rasgo esencial que aparece en la definición de Bekoff, aparte de la capacidad para adaptarse al ambiente, es la aptitud para anticipar y planificar el futuro. En relación con esto, cabe señalar que el sentido del tiempo es un rasgo que hasta hace pocos años se había considerado exclusivamente humano. Actualmente se sabe que algunas especies de animales, al menos las que consideramos más inteligentes, están dotadas de esta capacidad. Así, como afirma Jorge Riechmann, los chimpancés tienen “...un sentido del tiempo que incluye las dimensiones del pasado y el futuro” (2005: 54). Otros animales muestran, si no sentido del tiempo, sí cierta capacidad para proyectar hacia el futuro y decidir en consecuencia. De hecho, según explica Rogers (1997), la planificación con vistas al futuro es esencial para la supervivencia de muchas especies. Esta afirmación se ve corroborada con lo que expone Dawkins (1998) acerca de la capacidad de algunos animales para predecir lo que les puede ocurrir momentos después. A la hora de enfrentarse entre ellos, muchos animales realizan un balance muy afinado de las posibles pérdidas y ganancias que pueden obtener antes de decidir si luchan o abandonan. Valoran, por tanto, con bastante exactitud, las competencias de su oponente para la lucha:

...they do seem to be able to make an extraordinarily accurate, on-the-spot assessment of their opponent's fighting ability and the likelihood of his winning a fight. The risks and potential benefits of fighting are so finely balanced that any information an animal can gather about how likely he is to emerge victorious is going to be vitally important in his decision of whether or not to go ahead and fight (pp. 26-7).

Como ejemplo, Dawkins se refiere a los ciervos rojos que habitan en la isla escocesa de Rhum, que, cuando llega el otoño y con él la época de apareamiento, llevan a cabo batallas de rugidos con el fin de evaluar la capacidad para la lucha de su contrincante. Esto nos muestra que al menos algunas especies de animales son capaces de hacer “predicciones” de futuro. Un caso aún más llamativo al que alude la etóloga es el de las hembras del gallo lira, que tienen la habilidad de escoger como pareja a los machos que seguirán vivos al menos seis meses después del apareamiento; algo que, hasta el momento, resulta impredecible para los investigadores.

De este modo, continúa argumentando Dawkins, muchas especies de animales son capaces de recoger gran cantidad de información, valorarla y actuar en consecuencia; lo cual supone que el comportamiento animal es infinitamente más

complejo de lo que permite ver el modelo conductista de estímulo-respuesta. Muchos animales aprenden de su experiencia, e incluso de la ajena, y cambian su comportamiento con el fin de mejorar su vida; lo cual supone, cuando menos, una cierta comprensión de cómo funciona el mundo en el que viven, es decir, un cierto grado de inteligencia.

Otra muestra de la gran complejidad de la conducta de muchos animales, a la que se refiere Bekoff cuando aclara su definición de inteligencia, es el uso de herramientas. Siguiendo a John Alcock y a Edward O. Wilson, Jesús Mosterín (1998) define el uso de herramientas como “la manipulación de un objeto inanimado, no manufacturado internamente por el organismo, que es usado de tal modo que se incrementa la eficiencia del organismo en alterar la posición o forma de algún otro objeto” (p. 131). Esta capacidad se consideraba exclusivamente humana hasta que, hace unas décadas, se descubrió que incluso algunas aves la tienen. Uno de los ejemplos más típicos del uso de herramientas en animales es el del mono que se vale de una ramita de bambú para sacar hormigas de una colonia subterránea (Hill, 1996). Según indica Rogers (1997), el uso de herramientas por parte de algunas aves es incluso tan sofisticado como el de algunos monos. No obstante, hay que señalar que también entre los animales que consideramos inferiores, los invertebrados, se da este rasgo.

Los cangrejos ermitaños (*Paguridae*) emplean conchas o caracolas de otros animales como protección externa, pues carecen de caparazón propio. Las avispas *Ammophila* y *Sphex* encierran sus huevos junto con varias larvas cazadas (que han de servirles de alimento) en un agujero que luego tapan con tierra y piedritas, utilizando palitos y guijarros para golpear la tierra y sellar así la entrada (Mosterín, 1998:131).

Como muestra del grado de inteligencia que puede alcanzar un animal, Hill (1996) se refiere al supuesto caso de un chimpancé que era capaz de utilizar herramientas fabricadas por humanos para realizar tareas propiamente humanas: “There is one report of a domesticated chimp who can plow with a tractor, mow lawns manually or with a riding mower, build fences, hay cattle, bait its own hook and fish, eat with a fork and knife, and use the toilet when it is in the house” (p. 55).

5.2.2.2.b) Lenguaje

Desde nuestro punto de vista como seres humanos, la prueba máxima de inteligencia es la capacidad para comunicarse utilizando un lenguaje como el nuestro. Actualmente, gracias a las investigaciones que se han hecho en el campo de la etología a lo largo del siglo XX, pocas dudas se pueden tener acerca de que los animales se comunican. La pregunta que surge después es si para ello hacen uso de un lenguaje.

Según Mosterín (1998), la respuesta a la pregunta de si los animales poseen lenguaje depende de lo que se entienda por tal. “Si por lenguaje entendemos un sistema de comunicación que se sirve de símbolos para transmitir información acerca del entorno, entonces las abejas europeas poseen un lenguaje...” (p. 135). Algunos mamíferos terrestres muestran sistemas de comunicación bastante sofisticados. Los monos tota, por ejemplo, que viven en grupos en la sabana africana y están, por ello, muy expuestos a los depredadores, utilizan tres tipos de señales de alarma diferentes según el depredador que se aproxime. Cuando se atisba un leopardo u otro carnívoro peligroso, emiten una señal cuya respuesta por parte de los otros monos consiste en subirse a las copas de los árboles. Cuando lo que se ve es un águila, la señal de alarma lleva a los monos a esconderse entre la vegetación. Cuando se trata de una serpiente pitón, la señal indica que todos deben ponerse de pie y mirar al suelo (De Lora, 2003).

Según Pablo de Lora (2003) este complejo sistema de señales de alerta muestra tres características esenciales que son propias del lenguaje humano:

la individuación del referente, la arbitrariedad del signo (el chillido que emiten los monos no es una imitación del ruido que produce la serpiente, el águila o el leopardo) y el carácter abstracto de la referencia, pues la llamada se profiere para grupos de animales de características similares (así lo demuestra el hecho de que los monos tota que viven cerca de zonas urbanas donde no hay leopardos utilicen el signo que corresponde a éstos cuando atisban perros) y la respuesta se produce simplemente por escucharse la alerta, sin que sea necesaria la visualización de la amenaza (p. 157).

También se han observado características semejantes a las del lenguaje humano en el sistema de comunicación que utiliza una especie de roedores llamada “perro de las praderas”, que habita en las praderas norteamericanas. Según las investigaciones del lingüista Con Slobodchikoff, los sistemas de comunicación propios de las colonias de estos animales incluyen nombres, verbos y adjetivos. Se dicen unos a otros qué clase de

predador se aproxima (hombre, halcón, coyote o perro), así como a qué velocidad se está moviendo. Cuando se trata de un humano, dan a entender si lleva o no una escopeta y, cuando se trata de coyotes, son capaces de distinguirlos individualmente y de indicar qué coyote es el que se aproxima (si es el que utiliza tal o cual método de caza). También tienen la habilidad de decir de qué color es la ropa del humano que se acerca, así como cuál es su forma y su tamaño. Existen además diferentes dialectos en las distintas colonias, lo que muestra que se trata de un lenguaje aprendido, no innato. A todo lo dicho hay que añadir que los perros de las praderas son capaces de referirse a cosas que no están presentes. El hecho de que puedan referirse a un humano alto vestido de azul en ausencia de dicho individuo es algo extraordinario que desafía las ideas más arraigadas sobre las habilidades cognitivas de los animales. Otro descubrimiento increíble es que estos animales tienen la capacidad de crear palabras nuevas para referirse a cosas o criaturas desconocidas que aparecen en su entorno (DeMello, 2012).

Cabe destacar también que los cetáceos han desarrollado un lenguaje muy sofisticado. Utilizan un sistema de códigos tan complejo que aún no terminan de entender del todo los investigadores, que solo han podido ir desentrañándolo poco a poco (Mosterín, 1988).

Pero, sin duda, lo más sorprendente desde nuestro punto de vista como seres humanos es que haya animales capaces de comunicarse utilizando nuestro propio lenguaje. Es conocido que se ha enseñado a hablar a algunos chimpancés con el lenguaje de signos que utilizan los sordomudos y que no solo lo han aprendido y han sido capaces de comunicarse directamente con seres humanos, sino que incluso se lo han transmitido a otros chimpancés.

El primer intento exitoso de enseñar a hablar a un chimpancé tuvo lugar en 1966, con la chimpancé llamada Washoe. Sus maestros, la etóloga Beatrice Gardner y su esposo Allen Gardner, psicólogo del aprendizaje, se dieron cuenta de que si, hasta el momento, todos los experimentos semejantes a este habían fracasado, era porque se había pasado por alto la imposibilidad que, debido a su morfología, se da en los primates para articular palabras. Su idea fue, entonces, enseñar a un primate a comunicarse con gestos semejantes a los que emplean los sordomudos. Después de tres años llevando a cabo su experimento, los Gardner publicaron los resultados en la revista *Science*. Sostenían que Washoe era capaz de utilizar ochenta y cinco signos diferentes; que, tras diez meses de aprendizaje, los combinaba de manera semejante a como lo hacen los niños; que era capaz de inventar signos nuevos; que conversaba con humanos

y hasta les preguntaba sobre el porqué de algunas cosas. Posteriormente, cuando Washoe quedó en manos de un equipo de investigación de la Universidad de Oklahoma, fue capaz de enseñar a otro chimpancé, Loulis, sin ningún tipo de intermediación humana, el lenguaje que ella había aprendido (De Lora, 2003).

Tras el éxito de este experimento, se llevaron a cabo muchos otros. Así, en 1971, el primatólogo David Premack, que enseñó el lenguaje de signos a la chimpancé Sarah, afirmó que esta era capaz de utilizar y manipular conceptos abstractos del tipo “igual/diferente”; “nombre de...” y “color...”. Más adelante, como respuesta a quienes señalaban que el lenguaje humano no es mera comunicación, sino que supone una mínima asimilación de la sintaxis, Patricia Marks Greenfield y E. Sue Savage-Rumbaugh afirmaron que su sujeto de aprendizaje, el bonobo Kanzi, tenía incluso la habilidad de inventar ciertas reglas “protogramaticales” (De Lora, 2003). Koko, una gorila que también aprendió el lenguaje de signos, mostró su capacidad de abstracción al utilizar con sentido expresiones referidas a estados de ánimo y a conductas, como, por ejemplo, *mad* (loco, tonto, absurdo), *hurt* (herir, doler) y *sad* (triste) (Rogers y Kaplan, 2006).

Existen numerosos vídeos de simios que han aprendido a usar el lenguaje humano de signos que los muestran manteniendo conversaciones entre ellos, así como con seres humanos. Incluso, en Estados Unidos hay una comunidad de chimpancés en cautividad que lo utilizan normalmente para comunicarse con sus cuidadores y entre ellos mismos; además, se lo enseñan a los compañeros recién llegados y a los que nacen en la comunidad. Estos animales son, por tanto, capaces de aprender inglés, francés o cualquier otro idioma que se les enseñe siempre y cuando no tengan que usar unas cuerdas vocales y una cavidad bucal semejante a la nuestra. Su velocidad a la hora de aprender pone de manifiesto que su dificultad es de tipo fisiológico, no intelectual. Algunos simios han aprendido también a comunicarse con máquinas de escribir diseñadas especialmente para ellos; otros lo han hecho a partir de símbolos impresos en tarjetas (Singer y Casal, 2000; Pozas, 2014).

Un caso menos conocido y muy sorprendente del que se habló también anteriormente es el del loro gris africano llamado Alex. Como se sabe, los loros son capaces de imitar la voz humana y de aprender a repetir las palabras que usamos. Sin embargo, se suele pensar que no pueden decir tales palabras con cierto sentido. El experimento que llevó a cabo Pepperberg (1992) junto con algunos de sus estudiantes muestra que esta creencia es equivocada. Utilizando un método contextual y referencial

para enseñar a hablar a Alex, se alcanzaron importantes logros. Tras varios años de entrenamiento el loro aprendió los nombres de cuarenta objetos diferentes, era capaz de contar hasta seis objetos, de distinguir siete colores y de identificar cinco formas diferentes. Mostró también ciertas habilidades en relación al concepto de “categoría”, pues llegó a comprender que el verde, por ejemplo, es una instancia especial de la categoría color. Mostró, asimismo, que era capaz de usar los conceptos abstractos “igual” y “diferente”; lo cual implica, junto con lo anterior, cierta capacidad de abstracción. Además, respondía “no” con sentido a algunas preguntas o peticiones que se le hacían, como, por ejemplo, “ven aquí”¹⁹. Por otra parte, el índice de aciertos de Alex en varias de las tareas que se le pedían, en torno al 84%, era solo comparable con el de algunos mamíferos marinos y con el de primates a los que se les había puesto ante el mismo tipo de tarea.

Margo DeMello (2012) hace referencia a otro loro africano, llamado N’Kisi y entrenado por la investigadora Aimee Morgana, que también ha alcanzado impresionantes logros. Se piensa que este animal es el único que tiene la habilidad de conjugar verbos, así como de utilizar palabras de manera precisa para aludir al pasado y al futuro. N’Kisi es además capaz de hablar sobre sus experiencias pasadas, lo cual pone de manifiesto no solo que tiene memoria, sino también que puede referirse a cuestiones que no están presentes aquí y ahora. Muestra asimismo preocupación por los demás, bromea, miente y finge. La última noticia en relación a N’Kisi es que Morgana le estaba enseñando a deletrear y esperaba que en un futuro consiguiera aprender a leer.

Los casos de Alex y de N’Kisi son realmente llamativos, pues las aves son animales que, hasta hace poco tiempo, se consideraban muy poco inteligentes. Como Pepperberg, Rogers afirma también que las aves exhiben en ocasiones habilidades semejantes a las que pueden verse en los primates. Las palomas, por ejemplo, muestran tener una gran memoria y cierta capacidad para contar (Rogers, 1997). Griffin (1984) describe unos experimentos que se realizaron con estos animales a fines de los años setenta y principios de los ochenta que mostraron que

...pueden aprender los conceptos un tanto abstractos de discriminar entre dibujos que contienen o no contienen una categoría general de objeto en lugar de una pauta específica. Las palomas hambrientas aprenden a picotear las imágenes coloreadas que se proyectan en una pantalla en miniatura instalada en

¹⁹ Los logros que alcanzó Alex aparecen detallados de forma exhaustiva en: Pepperberg (1992), pp. 193-4.

una de las paredes de su «jaula de Skinner». Picotear la imagen correcta proporciona alimento, mientras que otras imágenes no proporcionan nada. Las palomas son capaces de recordar durante años que determinada imagen –por ejemplo, una vista aérea de una región dada- obtiene recompensa en contraste con otras escenas (pp. 181-2).

Pero no solo las palomas, sino incluso los pollos de granja tienen importantes habilidades cognitivas, cosa que se ignora, pues se trata del ave más explotada y menos respetada. Según Rogers (1997), nada de esto debería sorprendernos demasiado si tenemos en cuenta que la capacidad de establecer categorías y la formación de conceptos son habilidades necesarias para la supervivencia.

Además, en las aves, así como en los mamíferos, se da un rasgo que se ha asociado hasta hace poco tiempo con la superioridad de la inteligencia humana: la lateralización del cerebro. Más aún, muchas de las diversas funciones del cerebro se sitúan en el mismo lado; así, al igual que la parte izquierda controla en los seres humanos las funciones del lenguaje, en otros animales suele tener que ver con la comunicación. Existe, por tanto, cierta continuidad entre el cerebro humano y el de muchas otras especies en lo que se refiere a la laterización del cerebro:

In animals, as in humans, there are structural as well as functional asymmetries of the brain. Chimpanzees and orang-utans have asymmetry of the Sylvian fissures, as do humans. In rats, the left visual region of the cortex is larger than its equivalent on the right side, as in humans. In birds there are asymmetries in the organization of the neurons that transmit visual information to the forebrain (Rogers, 1997: 128-9).

Volviendo una vez más a las habilidades que han mostrado los chimpancés, así como otros grandes simios, para utilizar el lenguaje de los sordomudos, según Peter Singer y Paula Casal (2000), el manejo de dicho lenguaje ha potenciado la capacidad de estos animales para proyectarse en el futuro. Una muestra de que los chimpancés anticipan acontecimientos es que pasan bastante tiempo buscando los materiales para hacer una buena herramienta, se sientan un rato para hacerla y, finalmente, la utilizan. Sin embargo, aquellos que aprendieron el inglés de sordomudos mostraron una proyección mucho más amplia en el tiempo. Anticipaban la llegada del día de su cumpleaños y pedían que se les diera helado de fresa, como el año anterior. Cuando empezaba el frío y se celebraba el Día de Acción de Gracias, preguntaban cuándo se les

pondría lo que ellos mismos habían empezado a llamar “el árbol de los caramelos”, que recordaban de la Navidad anterior.

Para finalizar con la cuestión del lenguaje, resulta muy interesante la matización que hace Dawkins (2013) acerca de la “pérdida” que supone para los seres humanos utilizar casi siempre las palabras para comunicarnos:

Otros animales carecen de lenguaje y deben observarse unos a otros con detenimiento. Por ejemplo, los caballos están pendientes del resto porque uno de ellos puede haber detectado un foco de peligro; tienen que mirarse unos a otros porque tal vez deban salir corriendo a la vez. Así que se han acostumbrado a observar a los depredadores y al resto de su especie... y quizá sean mejores a la hora de percatarse del lenguaje corporal que nosotros, que debemos aprender conscientemente a usar el lenguaje corporal porque, en lugar de eso, recurrimos casi siempre a las palabras.

El caso más sorprendente que muestra hasta dónde puede llegar la capacidad de algunos animales para comprender el lenguaje corporal es el del famoso caballo llamado Clever Hans, del que se habló anteriormente.

5.2.2.2.c) Creatividad

Como se ha señalado anteriormente, algunos chimpancés han sido capaces no solo de aprender a comunicarse con los humanos utilizando el lenguaje de los sordomudos, sino que también han llegado a crear palabras nuevas a partir de las ya conocidas. Así, por ejemplo, la gorila Koko, que no había aprendido la palabra “*ring*” (anillo), creó un signo para referirse a este objeto combinando los ya conocidos para “*finger*” (dedo) y “*bracelet*” (pulsera). Inventó así la palabra “*finger-bracelet*” (pulsera para el dedo) (DeMello, 2012). La chimpancé Washoe también mostró una gran habilidad en este sentido:

The Gardners attached particular importance to Washoe’s ability to put signs together in novel combinations to make a new compound word that she had not been specifically taught, suggesting that she really understood the meaning of the signs she was using. One of their most famous examples was Washoe’s use of two signs, that for «water» and that for «bird», to make «water bird» the first time she saw a duck swimming on a lake. Washoe also invented her own sign for «bib» by drawing the outline of a bib on her chest (Dawkins, 1998: 73).

Existen, además, muestras de creatividad en muchas otras especies de animales. Por ejemplo, entre los pájaros cantores. Como se ha dicho más arriba, las aves se han considerado hasta hace pocos años seres con una escasa inteligencia. Su canto se entendía como una cualidad meramente adaptativa, útil para la supervivencia. Solo recientemente se ha empezado a reconocer que muchas especies de aves muestran una gran inteligencia y que quizá tengan incluso conciencia de las cualidades musicales de su propio canto. Se ha visto también que, en ocasiones, algunos pájaros cantan para sí mismos cuando se encuentran solos, lo que hace pensar que tal vez lo hagan por placer o por diversión. Por otra parte, algunas aves, además de aprender el canto escuchando a sus congéneres, utilizan la información que van obteniendo de una manera novedosa (Rogers y Kaplan, 2006).

Lesley J. Rogers y Gisela Kaplan (2006) afirman sin ningún tipo de ambigüedad que puede decirse de muchas aves que son realmente creativas:

Many bird species [...] improvise and keep reinventing their song, reinvigorating it with new elements, phrases, and sequences. New syllables and phrases, even new repertoire, may be produced in each successive season, as is the case among nightingales and canaries. The brown thrasher is thought to hold the record, at close to 2.000 song types. Nightingales organize the elements of their songs into hierarchies and follow rules of how the songs are constructed, similar to the way humans use syntax. In addition, each individual bird invents its own songs and so creates aspects of singing (new phrases or «sentences») which can be used to identify the individual bird. Some birds continue to change their repertoire throughout life and, in a few extreme cases (as in the brown thrasher), may never ever repeat the same song.

También en el canto de las ballenas se han encontrado muestras de creatividad. Un caso muy llamativo es el de las ballenas yubartas. Durante la época de apareamiento, para atraer a las hembras, los machos emiten unos cantos largos y complejos que pueden llegar a variar mucho de un año para otro. Lo más curioso es que cuando un macho introduce nuevos ornamentos en su canto, los demás los aprenden y los imitan. De esta manera, la mayoría de los machos de una población oceánica de ballenas yubartas aprende cada año las últimas variaciones y adopta el “canto de moda”. Otro dato sorprendente es que este aprendizaje se lleva a cabo de una manera muy rápida y salvando enormes distancias (Mosterín, 1998).

Dadas las altas capacidades cognitivas de muchos animales, que incluyen en ocasiones la creatividad, Rogers y Kaplan (2006) se plantean la cuestión de si algunos de ellos podrían tener incluso cierta aptitud para el arte y la estética. Como muestra de esta posibilidad, se refieren al pájaro pergolero macho, que, con el fin de atraer a las hembras, selecciona objetos de diferentes formas y colores y decora con ellos su nido. En diversas ocasiones, se los ha visto retocando sus nidos una y otra vez, lo que ha hecho pensar a algunos observadores que lo que pretenden con ello es que este quede según su propio gusto artístico.

Otra muestra más de la posible aptitud para el arte de algunos animales la constituyen los casos que cuentan Rogers y Kaplan (2006) sobre chimpancés que han realizado pinturas. La chimpancé Moja, que se crio y aprendió el lenguaje de signos con el matrimonio Gardner, hacía un dibujo esquemático de un cuerpo con alas e indicaba que se trataba de un pájaro. El gorila Michael, que también se comunicaba con el lenguaje de signos, usaba los colores de manera simbólica. De la variedad de colores que tenía a mano y que usaba con frecuencia, escogía solo el blanco y el negro para representar a su perro, cuyo pelo era de estos dos colores. Por otro lado, se ha comprobado que si el material para dibujar está a mano, los chimpancés jóvenes de entre uno y dos años empiezan a hacer garabatos de forma espontánea, sin necesidad de recibir una recompensa alimentaria.

Rogers y Kaplan (2006) llaman asimismo la atención sobre el hecho de que el dibujo que hizo Moja de un pájaro se asemeja a las pinturas rupestres más esquemáticas, aunque la de esta chimpancé lo es aún más. De este modo, es posible considerar las pinturas de los chimpancés como precursoras del arte del hombre primitivo. De seguir apareciendo ejemplos como el de Moja, nos veríamos forzados a admitir que el origen del arte es cronológicamente anterior a lo que habíamos pensado hasta el momento.

Ya en los años cincuenta del siglo XX Desmond Morris realizó estudios sobre la capacidad estética de los chimpancés y observó que, cuando se les ofrecía una hoja y lápices, comenzaban a garabatear por el centro y, a continuación, buscaban la simetría y el equilibrio. Este modo de proceder parecía indicar que, efectivamente, los chimpancés tenían cierta capacidad estética. Jordi Sabater Pi (1978/1984) se refirió también a experimentos en los que participó él mismo y que arrojaron resultados muy semejantes:

En el Parque Zoológico de Barcelona estamos llevando a cabo experimentos al objeto de valorar la capacidad estética de los chimpancés [...] Los resultados que vamos logrando parecen confirmar la existencia, en esta especie, de una

planificación en el balance de masas a la derecha y a la izquierda del dibujo, tal como vienen postulando los estudiosos de esta temática (pp. 124-5).

Otros animales que viven en cautividad han recibido también el entrenamiento necesario para pintar, como es el caso, entre otros, de algunas focas y elefantes. Aunque, a diferencia de los chimpancés, estos animales no pintan nada reconocible, sí parecen disfrutar con tal actividad. Como prueba de ello, se afirma que la pintura disminuye en los animales que se encuentran confinados en zoológicos aquellos comportamientos que son indicativos de estrés, como el balanceo constante y la automutilación. Sin embargo, también es posible que dicha mejora en sus conductas se deba a la atención especial que reciben por parte de los humanos, más que al placer que les produce la actividad de pintar (Rogers y Kaplan, 2006).

Algo aún más sorprendente que la afición por pintar de los chimpancés es la posibilidad de que lleguen a componer poesía a partir de los signos que han aprendido. El matrimonio formado por los psicólogos comparativos Deborah y Roger S. Fouts, que también se dedicó a enseñar el lenguaje de signos a chimpancés, narra un acontecimiento que dejó muy confuso en su momento al equipo de investigación. En una grabación aparecía uno de los chimpancés repitiendo: «llorar, llorar; rojo, rojo; silencio, silencio; divertido, divertido». Se trataba de un enigma para el equipo hasta que un amigo poeta del matrimonio explicó que los signos de estas palabras eran similares, por lo que cabía pensar que esas expresiones constituían una aliteración en la lengua de signos, lo que equivalía a afirmar que el chimpancé había hecho a una composición poética (Andreu, 2011).

Pueda o no hablarse de sentido estético en algunos animales, lo que sí parece cierto es que no todo lo que hacen es útil desde el punto de vista de la supervivencia. La tendencia de la etología ha sido entender siempre el comportamiento animal como orientado a la adaptación. Sin embargo, según se acaba de exponer y según se señaló también al hablar del juego, no siempre es así. En este sentido, la posibilidad de que algunos animales tengan cierta capacidad artística o estética resultaría clave, pues como afirman Rogers y Kaplan (2006): “...if animals are shown to have an aesthetic sense, we might have to step outside the scientific framework that seeks survival value in all aspects of an animal’s behavior and that draws a clear line between the capabilities of human brains and those of other species”.

5.2.2.2.d) Engaño

Al tratar la cuestión de la inteligencia de los animales se ha intentado mostrar que muchos de ellos piensan. Pero es posible ir un poco más allá y preguntarse si tienen también la capacidad para pensar sobre lo que otros piensan, es decir, si tienen una teoría de la mente²⁰. Una muestra de que esto podría ser así es que muchos animales engañan de manera deliberada a los demás. Debido a la complejidad que supone la conducta del engaño, se le ha dado una gran importancia desde el campo de la etología cognitiva.

De Lora deja muy clara la relevancia que tiene el engaño cuando afirma:

La comunicación fraudulenta exige aún más pensamiento consciente que la expresión fiel de lo que el animal siente, desea o cree. El engaño es por ello el mayor exponente de la capacidad discursiva. La manipulación deliberada de la creencia ajena implica la proyección consciente de una falsa imagen, o comportamiento pasado, conocimiento o intención para provecho propio. Para ello se requiere, como primera condición necesaria, aunque no suficiente, la conciencia de cómo el mundo exterior va a leer nuestra proyección (2003: 164).

Bekoff explica de forma resumida en qué suele consistir el engaño que realizan los animales:

Deception includes concealing by silence or hiding an object, distracting other's attention by looking away from an object, or leading others away from an object. When rhesus monkeys find food, they will often withhold this information and not call others to the area. Susan Townsend [...] discovered that wolves often only cache and retrieve stored food when there are no other wolves around. This so-called audience effect is also observed in other species in which individuals change their behavior depending on who their audience happens to be. Chimpanzees have been observed to point in the wrong direction to humans, who tend to take all available food for themselves (2002: 91).

Como ejemplo concreto de engaño, De Lora se refiere a un episodio que narra el biólogo Marc Hauser. Cuando, en 1983, este se hallaba en Kenia con el fin de investigar el comportamiento de los monos tota, observó que Tristán, uno de los monos estudiados, estaba intentando copular con una hembra llamada Borgia. Al no conseguir Tristán su objetivo, golpeó a Borgia en la cabeza. Cuando los parientes de ella oyeron

²⁰ Una explicación clara del concepto “teoría de la mente” puede verse en: De Lora (2003: 181-2).

sus gritos, comenzaron a perseguir a Tristán. En plena persecución, este se detuvo de golpe y dio el grito de alarma que indicaba que había un leopardo a la vista. Los otros monos dejaron de perseguirlo y se subieron inmediatamente a los árboles. Entretanto, Tristán seguía tranquilamente en el suelo, lo que indicaba que había emitido una señal falsa.

Existen también casos claros de engaño en otras muchas especies que no han gozado de la fama de inteligentes de la que sí han disfrutado los primates. Así, según Bekoff (2002), se ha observado que algunas aves adultas recurren a esta estrategia para proteger a su prole. La hembra del frailecillo silbador simula tener un ala rota y se aleja renqueando del nido para distraer la atención del predador. Una vez que este ha caído en el engaño, el ave vuelve rápidamente con sus polluelos. El mismo Bekoff narra una anécdota que vivió personalmente y que ilustra este comportamiento. Un día, mientras practicaba senderismo, vio a una perdiz hembra que se alejaba de él cojeando. La siguió porque imaginaba que estaba fingiendo, y así era. De repente, cuando él estaba a cincuenta metros de distancia de sus crías, ella voló junto a sus polluelos. Él, afirma, nunca hubiese podido seguirla; ni tampoco predadores como zorros y coyotes.

Según Singer y Casal (2000), el que un animal engañe a otros de manera intencionada pone de manifiesto su capacidad para ponerse en el lugar de los demás y adoptar su punto de vista. El fin que se persigue con ello es conseguir que los engañados adopten creencias falsas o expectativas que no se corresponden con la realidad. Expresado de una manera más breve, el engaño supone tener, cuando menos, cierta conciencia de los estados mentales ajenos. Frente a este tipo de opiniones, hay escépticos que apuestan por explicaciones bastante más complejas. El científico Stephen Budiansky sostiene, junto con otros conductistas, que muchos de los animales sometidos a experimentos en los cuales deben reconocer algo “engañan” al investigador con el objetivo de conseguir el premio que les corresponde por el acierto. Así, por ejemplo, ante la comprobación de que un mono cumple correctamente la tarea de escoger siempre de entre los números del 1 al 9 el más alto de ellos –así como de establecer relaciones transitivas-, Budiansky no concluye que el animal “cuente”, sino que, en su lugar, afirma lo siguiente: “A lo que el mono pudiera estar reaccionando es puramente al valor «hedonista» de cada símbolo (mayor comida produce mejores sensaciones), más que a la noción de número” (citado por De Lora, 2003: 180).

Como indica De Lora (2003), no deja de ser sorprendente que, con el fin de negar que los animales tengan conciencia, se afirme que cuando realizan correctamente

las tareas que les proponen, posiblemente estén engañando a los experimentadores. El engaño no es precisamente una conducta propia de “autómatas inconscientes”. Así pues, incluso si aceptamos las explicaciones escépticas del tipo de la que ofrece Budiansky, habría que reconocer una alta capacidad cognitiva en, por ejemplo, los monos que “fingen” contar. De este modo, como afirma De Lora siguiendo a Peter K. Smith, si la realidad fuese como la describe Budiansky, habría que concluir que los primates, así como otros muchos animales que se han investigado, son “conductistas muy listos” (*very clever behaviourists*).

5.2.2.2.e) Conciencia

Tras referirnos a la inteligencia de los animales y a su capacidad para comunicarse –en ocasiones hasta de forma engañosa-, cabe preguntarse a continuación acerca de la posibilidad de que gran parte de estos seres tenga conciencia e, incluso, algunos de ellos, autoconciencia.

El de la conciencia es un asunto de gran complejidad y dificultad. Así lo pone de manifiesto Dawkins cuando afirma en una entrevista televisiva:

La conciencia es el mayor misterio de la biología. Conocemos muchas otras cosas... pero, la verdad sea dicha, no entendemos en absoluto la conciencia. Tampoco entendemos en qué momento de la evolución surgió. Si entenderíamos el concepto en nosotros mismos, si supiéramos cuándo el cerebro humano cobró conciencia, ¡eso nos ayudaría! Nos daría pistas sobre cómo es un cerebro consciente y cómo es un cerebro inconsciente. ¡Pero ni siquiera lo entendemos en nosotros mismos! (2013).

No obstante esta declaración de escepticismo, la etóloga no ha dejado de lado la cuestión, pues en sus escritos pueden leerse numerosas declaraciones sobre la conciencia en los animales.

Aun reconociendo, junto con Dawkins, que el problema de la conciencia es de una enorme complejidad, no puede ignorarse si de verdad se pretende hablar en profundidad sobre la mente de los animales. La primera dificultad que se encuentra al afrontar esta cuestión es la de definir el término. Siguiendo al neurólogo Antonio Damasio, que ha investigado sobre la conciencia humana, De Lora (2003) distingue entre conciencia nuclear y conciencia extensa, diferenciación que considera muy semejante a la que hace el etólogo Donald Griffin entre conciencia perceptiva y

conciencia reflexiva. La conciencia nuclear puede definirse como aquella "...que aporta al organismo un sentido del yo en el aquí y ahora". En esta primera acepción, conciencia equivale a "estar alerta". "En tal estado se tiene acceso directo a la información sobre el objeto o evento exterior y se puede usar para controlar deliberada y apropiadamente el comportamiento" (p. 146). Se trata de una conciencia pictórica, no proposicional, por lo que no requiere de la capacidad lingüística. A juicio de De Lora, no cabe duda de que los animales poseen, al menos, este primer tipo de conciencia.

Según cabe deducir de esta definición, la conciencia guarda una estrecha relación con la capacidad para adaptarse a entornos cambiantes, lo cual, a su vez, es clave para la supervivencia. La complejidad del comportamiento de un animal se convierte, entonces, en un criterio para averiguar si este se encuentra o no dotado de conciencia. Cuanto más estable sea el ambiente, menor complejidad presentará la conducta; pues en un entorno conocido y predecible una conducta inconsciente parece ser más eficaz. De este modo, los animales que habitan en tal entorno no han tenido la "necesidad" de desarrollar una conciencia. Lo contrario ocurre cuando se trata de ambientes cambiantes; pues en situaciones nuevas e impredecibles los animales sí presentan una conducta compleja y, por tanto, se puede deducir que están dotados de conciencia. Así pues, el desarrollo de la conciencia ha ido dando lugar a comportamientos flexibles y adaptativos. La conciencia no es, entonces, algo exclusivamente humano, sino que es fruto del proceso evolutivo (Bekoff, 2002; Dawkins, 1998).

A pesar de las ventajas adaptativas que supone una conducta compleja, Mosterín (1998) advierte que también implica ciertos peligros y, en este sentido, la conciencia resulta ser clave:

La libertad y plasticidad de la conducta ofrece grandes oportunidades de rápida y ventajosa adaptación a las variables circunstancias del entorno, pero implica también graves peligros [...] La consciencia subjetiva, junto con el placer y el dolor subjetivamente sentidos, son mecanismos de orientación, que compensan los peligros de una libertad no orientada (p. 76).

Después de tratar el tipo más básico de conciencia, es posible dar un paso más y preguntarse por la autoconciencia, es decir, por lo que Griffin denomina conciencia reflexiva y Damasio conciencia extensa. Según afirma De Lora siguiendo a Griffin, la autoconciencia "...supondría la conciencia de que uno está pensando o sintiendo de

determinada manera, es decir, siendo consciente de los propios estados mentales que se dan en ese momento, y no de los objetos o eventos que los causan” (p. 146). En este tipo de conciencia pueden encontrarse también niveles distintos. Para Damasio, la conciencia extensa se da, en niveles simples, en los niños a partir de los dieciocho meses y en ciertos animales, como los chimpancés, los bonobos y algunos perros. Por lo demás, es en los seres humanos donde se encuentra el mayor nivel de autoconciencia. En este tipo de conciencia, el lenguaje sí podría ser importante (De Lora, 2003).

El criterio principal que se ha utilizado para averiguar si un animal tiene conciencia de su propio ser es su capacidad para reconocerse a sí mismo en un espejo. Así pues, el experimento más típico ha consistido en colocar un espejo en frente del animal con el fin de comprobar si se da cuenta de que se trata de su propia imagen. Es conocido que los chimpancés y otros simios sí se reconocen sin ningún problema. Sin embargo, como critica Rogers (1997), este no es más que un reconocimiento visual. Existen otras vías de reconocimiento, por el oído, el tacto y el olfato, pero esto no se tiene en cuenta y se usa el reconocimiento visual como paradigma. Así, por ejemplo, los elefantes no tienen los dos ojos en el frente, por lo que, ante un espejo, tienen que ponerse de lado, lo que supone una dificultad para el autorreconocimiento. Por otra parte, se reconocen más por la vocalización, el olor y el tacto que por la vista. Así pues, el experimento con el espejo solo prueba si un animal se reconoce a sí mismo por la vista, pero no descarta que pueda hacerlo utilizando otros sentidos. Sería, entonces, necesario diseñar experimentos mejores para averiguar si los animales que no se reconocen visualmente sí lo hacen de otras maneras.

Dejando a un lado la cuestión de si los elefantes se reconocen o no a sí mismos ante un espejo, lo que sí parece plausible, según se infiere de su conducta, es que tengan una característica que se ha considerado hasta el momento exclusivamente humana: la conciencia de la muerte. Se ha observado que estos animales reconocen los cadáveres de sus congéneres y reaccionan cuando se encuentran con ellos. “Ante el cadáver de un elefante, toda la familia de elefantes se detiene y se pone tensa. Primero acercan sus trompas para olerlo, luego palpan y mueven con cuidado los huesos, sobre todo los del cráneo, como si trataran de identificar al difunto. Otras veces, reconocen al muerto y arrojan tierra y hojas sobre sus restos”. Además, ante la muerte de un compañero, toda la manada de elefantes se preocupa. Cuando se trata de una cría, su madre se queda junto al cadáver durante varios días y trata de llevarlo consigo agarrándolo con la trompa y los colmillos. El resto de los elefantes de la manada permanece junto a ella o

reduce el paso. Cuando el muerto es un adulto, los otros miembros de la manada intentan levantarlo y permanecen junto a él hasta que el cadáver entra en putrefacción. En ocasiones, velan al elefante muerto, ahuyentan a los carroñeros y llegan a medio enterrarlo con hojarasca (Mosterín, 1998:121).

En esta experiencia, aparte de las habilidades cognitivas que se requieren para darse cuenta de que otro animal está sin vida, cobra una gran importancia el aspecto emotivo. La reacción de los elefantes muestra su pesar y quizá también su miedo ante la muerte de un congénere. En relación con este tema, resulta oportuno hacer una breve referencia a la crítica de Dawkins (2000) sobre la forma como se ha afrontado la cuestión de la conciencia. Según la etóloga, se ha dado prioridad a las experiencias conscientes relacionadas con el desarrollo de tareas cognitivas complejas en detrimento de las experiencias conscientes de las emociones. No se requiere mucho esfuerzo intelectual para experimentar dolor, miedo o hambre; podemos ser perfectamente conscientes de un dolor de cabeza o del miedo a volar en avión sin ser capaces al mismo tiempo de transformar tales experiencias en palabras o de razonar sobre ellas. Sin embargo, la investigación sobre la conciencia de los animales suele entenderse como el estudio de altas habilidades cognitivas. De ahí que la mayoría de las teorías de la conciencia enfatizan logros intelectuales, como la capacidad para formar conceptos abstractos, para comprender y usar el lenguaje, así como para planificar y averiguar qué hacer ante situaciones nuevas y diferentes. Aunque este tipo de logros son realmente impresionantes, el énfasis excesivo en la faceta intelectual y cognitiva de la conciencia puede estar ensombreciendo otros aspectos igual de importantes.

De esta crítica se puede sacar la conclusión de que es necesario que, desde la ciencia, se empiece a enfocar la cuestión de la conciencia de los animales de un modo diferente. La aproximación científica a la mente y a la conciencia de los animales no solo está condicionada por la sobrevaloración del aspecto intelectual frente al emotivo, sino que también, como señala Rogers (1997), está muy sesgada por los prejuicios sociales que existen sobre estos seres. A lo largo de la historia, la sociedad humana ha convivido con los animales y ha mantenido con ellos una relación de explotación, lo cual ha determinado incluso los estudios científicos. De este modo, se hacen experimentos con animales en laboratorios y se sacan conclusiones sin tener en cuenta que, en tal ambiente, los animales no cuentan con los estímulos suficientes para desarrollarse plenamente, lo cual determina los resultados. Esto es así sobre todo cuando se trata de animales que se han capturado y retirado de la vida en libertad para

llevarlos a un laboratorio; este hecho supone un trastorno para el animal que determinará mucho los resultados. A pesar de tratarse de resultados muy sesgados, se utilizarán para sacar conclusiones sobre los individuos estudiados –conclusiones que se generalizarán sin tener en cuenta las importantes diferencias individuales que se dan dentro de una misma especie- y para comparar a los animales con los seres humanos.

5.2.2.3. Animales morales

Como ya se dijo en el capítulo tercero, Mary Midgley (1991/1993) habla sobre el posible origen de nuestra moral en los animales sociales, entre los que se dan fenómenos como la cooperación para lograr alimento, el cuidado parental, las atenciones recíprocas e, incluso, el afecto y la confianza mutuos. En la sociedad humana estas actitudes han ido ampliándose gradualmente, saliendo del círculo más inmediato de la parentela y demás personas muy cercanas.

Sin embargo, esta ampliación es sin duda la aportación de la inteligencia humana, que gradualmente crea horizontes sociales más amplios al crear las instituciones. No es ni puede ser un sustituto de los propios afectos originales. Es de esperar una cierta restricción de estos afectos, pues en la evolución han desempeñado la función esencial de hacer posible el aprovisionamiento esforzado y solícito de los más pequeños. Esto no se podría haber hecho efectivamente si todos los padres hubiesen cuidado tanto de cualquier bebé como cuidaron de los propios (p. 39).

Por su parte, De Waal (2005) se muestra convencido de que entre los primates existe algo así como una protomoral. Ya Darwin sostenía que los seres humanos nacemos con una predisposición moral y que el origen de tal predisposición se hace patente en el comportamiento de los animales. Es concretamente en los animales sociales donde se encuentra esta tendencia, pues la dependencia mutua que se da entre ellos, sostiene De Waal, favorece la armonía social. De este modo, fenómenos como la cooperación, la reconciliación, el perdón, la ayuda mutua, etc., son muy corrientes entre estos animales. Así pues, el origen de la moral no está en la razón ni en la inteligencia, sino que este rasgo que consideramos tan propiamente humano es fruto de la evolución biológica:

El código moral no viene impuesto desde arriba ni se deriva de principios bien razonados, sino que surge de valores implantados que han estado ahí desde la

noche de los tiempos. El más fundamental tiene que ver con el valor de supervivencia de la vida en grupo. El deseo de pertenencia, de buena convivencia, de amar y ser amado, nos lleva a hacer todo lo que está en nuestra mano para llevarnos bien con aquellos de los que dependemos. Los otros primates sociales comparten este valor y dependen del mismo filtro entre emoción y acción para alcanzar un *modus vivendi* consensuado. Vemos actuar este filtro cuando los chimpancés machos evitan enfrentarse por una hembra, o cuando los papiones machos actúan como si no hubieran visto un cacahuete. Todo descansa sobre las inhibiciones (2013: 238).

Otros pensadores van incluso más allá de lo que se atreven a afirmar Midgley y De Waal y sostienen no ya que en el comportamiento animal se encuentre la base de la moral humana, sino que es posible hablar de moral en algunos animales. Así, Hill (1996) señala que existen relatos en los que se muestra que los simios actúan en ocasiones como agentes morales. Uno de ellos se refiere a un gorila macho dominante que hizo de Salomón en una disputa entre dos hembras. El conflicto comenzó cuando la hembra dominante robó la cría de la otra. Normalmente, el macho dominante protege a la hembra dominante; sin embargo, en este caso, se puso de parte de la agraviada, terminó con la disputa y devolvió la cría a su madre. Para el autor, no existe otra descripción posible para la conducta del gorila macho más que la de haber actuado como un agente moral, puesto que fue capaz de pasar por alto sus vínculos con la hembra que había dado comienzo a la disputa y de “hacer lo correcto”.

Sin embargo, para Hill, el comportamiento moral no se reduce solo a los simios; afirma que anécdotas como las relatadas en el apartado anterior, en las que delfines y perros actúan como “héroes”, son también una muestra de las virtudes morales de sus protagonistas.

En su audaz e interesante obra *Justicia salvaje* (*Wild Justice*, 2009), Marc Bekoff y Jessica Pierce sostienen una tesis muy semejante a la de Hill. Las investigaciones científicas sobre la inteligencia y las emociones de los animales, afirman los autores, están poniendo en cuestión nuestra creencia de que la moral es algo exclusivamente humano. En esta obra, Bekoff y Pierce mantienen “...que los animales muestran un amplio repertorio de comportamientos morales y que sus vidas están perfiladas en general por estas pautas de comportamiento. El sentido de lo que debería

ser, relacionado con lo que está mal y lo que está bien, juega un papel importante en sus interacciones sociales, como sucede en las nuestras” (p. 13).

Una de las primeras preguntas que surgen cuando se piensa sobre esta tesis es la de para qué tienen moral los animales, es decir, qué utilidad tiene la moral desde un punto de vista biológico. La respuesta, según Bekoff y Pierce, es clara y podría incluso decirse que de sentido común. La moral es una estrategia adaptativa que ha evolucionado en muchas sociedades, no solo en la humana, y cuyo sentido es el mantenimiento del equilibrio en los grupos formados por animales con un comportamiento complejo y unas relaciones sociales también complejas. Así, los autores definen la moral

...como un conjunto de comportamientos interrelacionados que promueven y regulan complejas interacciones dentro de los grupos sociales. Estos comportamientos están vinculados con el bienestar y el daño, y muchos de ellos llevan implícitas normas sobre lo que está bien y lo que está mal. La moralidad es un fenómeno esencialmente social, que nace de las interacciones entre individuos animales y existe como una gran madeja que mantiene la cohesión en el complicado y cambiante tapiz de las relaciones sociales. La moralidad, en este sentido, cumple una función de pegamento social (pp. 30-1).

Dada la confusión que puede generar el uso del concepto de moralidad para referirse a los animales, los autores lo aclaran y lo concretan distinguiendo en él tres ámbitos básicos en los que se incluye toda una serie de comportamientos. Tales ámbitos son los siguientes: la cooperación (que abarca el altruismo, la confianza, la honestidad y la reciprocidad); la empatía (que abarca la simpatía, la compasión, la aflicción y el consuelo) y la justicia (que abarca la equidad, el juego limpio, el perdón y la acción de compartir).

De estas tres esferas, la que puede parecer, desde el punto de vista de los seres humanos, más ajena a los animales es probablemente la de la justicia. Es oportuno, por ello, referirse a unas declaraciones de los autores al respecto, así como a un ejemplo de comportamiento justo. En dicho ejemplo se pone también de manifiesto cómo los animales disponen de mecanismos sancionadores para aquellos individuos que violan el código moral:

Algunos animales parecen tener un sentido de la equidad, en tanto que entienden las reglas implícitas sobre quién merece qué y cuándo, y se comportan en consonancia. Los individuos que rompen las normas de equidad

suelen ser castigados, mediante represalias físicas o a través del ostracismo social. Por ejemplo, las investigaciones sobre comportamientos de juego en carnívoros sociales sugieren que, cuando los animales juegan, son justos entre sí y en muy pocas ocasiones rompen las reglas acordadas: es decir, si te pido que juegues, hablo de jugar y no pretendo dominarte, ni aparearme contigo, ni comerte. Por mencionar un solo ejemplo, los cachorros de coyote, muy agresivos, se tumban boca arriba para indicar que están jugando y mantener el ánimo lúdico con sus compañeros; cuando no lo hacen así, los demás los ignoran y marginan (p. 28).

Como se ve en este ejemplo, el comportamiento inmoral es, según los autores, aquel que va contra las expectativas socialmente establecidas dentro de un determinado grupo de animales. En este sentido, que un lobo cace ciervos no supone la violación de ningún acuerdo previo, puesto que lobos y ciervos no forman parte de la misma sociedad. Sin embargo, cuando dos cachorros de lobo están jugando y uno de ellos intenta dominar al otro, sí se está produciendo la violación de una regla.

Otra cuestión importante que surge cuando se piensa sobre la tesis de que los animales sean capaces de un comportamiento moral es la de qué especies son las que cuentan con esta característica. Según Bekoff y Pierce, las investigaciones realizadas hasta el momento muestran esta capacidad en primates, carnívoros sociales, cetáceos, elefantes y algunos roedores, como las ratas y los ratones. Esto no significa, señalan los autores, que no haya más animales con dicha capacidad; es muy probable que posteriores investigaciones vayan ampliando progresivamente la lista. Así, el biólogo experto en cuervos Bernd Heinrich afirmaba que estas aves tenían también inteligencia moral. En todo caso, para poder hablar de moralidad, según los autores, hemos de estar ante animales con un sistema nervioso y un cerebro muy complejos, con una conducta también muy desarrollada e insertos en una estructura social igualmente compleja.

No obstante, el hecho de restringir fuertemente el número de especies a las que se puede aplicar el concepto de moralidad no libra a esta tesis de abundantes críticas. Lo que inquieta es, claro está, el uso de dicho concepto en referencia al comportamiento animal, es decir, que se sugiera que la moralidad no pertenece única y exclusivamente al ámbito humano. Muy pocos científicos y académicos se han atrevido hasta el momento a utilizar este término, al menos sin añadirle unas comillas, al hablar del comportamiento animal. Sin embargo, como señalan Bekoff y Pierce: “Lo irónico [...]

es que el campo del comportamiento animal está ya repleto de terminología con tintes morales: altruismo, egoísmo, confianza, perdón, reciprocidad o rencor” (p. 36). En lugar de hablar de moralidad, los estudiosos del comportamiento animal utilizan normalmente un término que resulta más neutro y que parece más técnico: “comportamiento prosocial”, que hace referencia a aquel comportamiento que beneficia a otros individuos. Sin embargo, según señalan los autores, este concepto es más amplio que el de moralidad, pues incluye conductas que no pueden calificarse de morales. Así, por ejemplo, el cuidado de las crías es un comportamiento prosocial, pero no se considera moral. Lo mismo cabe decir del comportamiento de autosacrificio que exhiben insectos como las hormigas y las abejas. Estos animales no cumplen los requisitos de un cerebro y un sistema nervioso muy desarrollados, así como de unas relaciones sociales también altamente complejas, por lo que no puede decirse que su conducta de autosacrificio sea moral.

Hill opina también que el uso del concepto moralidad para hablar solo del comportamiento humano, mientras que para referirse al de los animales se utilizan términos como “instinto”, resulta arbitrario. Así, afirma:

Animals appear to have feelings and reactions that, if they were to occur in the human context, would be described not only in «feeling» language, but also as character traits exhibiting moral virtue. Indeed, it is ironic that similar behavior is described in such radically different terms, depending upon whether it is a human or an animal that performs it (1996: 62-3).

Seguramente, De Waal no utilizaría la palabra “instinto” para referirse a las reacciones y emociones que menciona Hill, pero tampoco está de acuerdo con el uso del término “moralidad” en relación al comportamiento animal. Su definición de dicho concepto es mucho más restringida que la de Hill, Bekoff y Pierce. Así, afirma:

...I am reluctant to call a chimpanzee a «moral being». This is because sentiments do not suffice. We strive for a logically coherent system, and have debates about how the death penalty fits arguments for the sanctity of life, or whether an unchosen sexual orientation can be wrong. These debates are uniquely human. We have no evidence that other animals judge the appropriateness of actions that do not affect themselves. The great pioneer of morality research, the Finn Edward Westermarck, explained what makes the moral emotions special: «Moral emotions are disconnected from one's immediate situation: they deal with good and bad at a more abstract,

disinterested level». This is what sets human morality apart: a move towards universal standards combined with an elaborate system of justification, monitoring and punishment (2010).

De todo lo dicho cabe deducir que el problema a la hora de hablar de moralidad animal está antes en el uso de este término que en el reconocimiento de las capacidades que muestran tener muchos animales. En todo caso, se hable de moral o de comportamiento prosocial, algo fundamental es el reconocimiento que se ha venido produciendo en los últimos años de que buena parte del comportamiento animal es cooperativo antes que competitivo. Así, según sostienen Bekoff y Pierce (2009): “En la actualidad, existe un enorme cuerpo de investigación sobre comportamiento prosocial y se publican constantemente trabajos sobre cooperación, altruismo, empatía, reciprocidad, búsqueda de afecto y apoyo social, equidad, perdón, confianza y amabilidad en todo tipo de animales, desde las ratas a los simios” (p. 27).

Como ejemplo, cabe citar la investigación que realizaron los primatólogos Robert Sussman y Paul Garber, junto con el genetista James Cheverud. Estos científicos llevaron a cabo un análisis detallado de las interacciones sociales propias de diferentes especies de primates. Según pudieron comprobar, la gran mayoría de dichas interacciones son afiliativas y no competitivas; predominan el acicalamiento mutuo y los juegos, mientras que las peleas y amenazas de agresión son más bien escasas. Se comprobó, por tanto, que, en las distintas especies de simios estudiadas, las interacciones sociales afiliativas se encontraban entre el 85% y el 95%. Incluso entre los chimpancés, animales que se consideran bastante agresivos, son más frecuentes las interacciones pacíficas que las agresivas (Bekoff y Pierce, 2009). También De Waal (2005) muestra que los chimpancés no son tan violentos y agresivos como se cree, pues entre ellos es esencial la cooperación y en sus comunidades no faltan fuertes mecanismos de control. Estos animales “Promueven las reconciliaciones –reúnen a las partes tras una disputa- y ponen fin a las peleas de una manera imparcial para garantizar la paz. Esto es así porque, en una atmósfera cooperativa, todo el mundo se juega algo” (p. 216). Además, hay que aclarar que “...la violencia chimpancé está lejos de ser un hecho cotidiano: a los científicos les llevó décadas observarla” (p. 36).

Por todos estos motivos, Bekoff y Pierce sostienen que la expresión “justicia salvaje”, que incluye el concepto de moralidad como algo aplicable al menos a ciertas

especies de animales, constituye una alternativa, mucho más ajustada a la realidad, que la de “ley del más fuerte”.

5.2.2.4. Animales sociales y culturales

Como se acaba de explicar, si fuera posible hablar de moralidad en los animales, esta se daría entre ciertos animales sociales. La complejidad que pueden alcanzar las relaciones sociales de determinadas especies es mucho mayor de lo que se ha pensado hasta ahora. Cabe destacar que incluso hay pautas diversas de comportamiento y de interacción social entre grupos diferentes de la misma especie, como es el caso de los chimpancés. Por ese motivo, hoy en día se habla de cultura en algunas especies de animales, entre las que no solo se cuentan los primates, sino también ciertas aves e, incluso, mamíferos tan poco considerados como las ratas.

Hablar de vida social en los animales implica dejar de lado, al menos por un momento, la idea que se ha impuesto del mundo natural como un lugar en el que rige la ley del más fuerte y centrar la atención en la capacidad para cooperar. Un claro ejemplo de cooperación necesaria para la supervivencia es el de ciertas especies de mamíferos carnívoros, como los lobos y los coyotes, que viven en grupos y cooperan para cazar. Más interesantes resultan, sin embargo, ciertos ejemplos muy llamativos de conducta altruista y solidaria con los débiles que contradicen claramente la ley del más fuerte. Así, Bekoff (2011) cuenta que, cuando se encontraba en una reserva para elefantes en Kenia, observó que un elefante hembra, Babyl, caminaba muy despacio y mostraba dificultades para dar cada paso. Averiguó entonces que Babyl llevaba años con tales dificultades, pero que los otros miembros de su manada no la dejaban nunca atrás. Sus compañeros caminaban un poco, paraban y miraban para ver dónde estaba Babyl; si esta se había quedado atrás, entonces la esperaban. Si la hubieran dejado sola hubiese caído presa de un león o de cualquier otro depredador. Los compañeros de Babyl no tenían nada que ganar ayudándola, puesto que ella no podía hacer nada por los demás; a pesar de todo, ajustaban su conducta para permitir que Babyl permaneciera con el grupo.

También los cetáceos son animales que muestran un comportamiento social altamente complejo. Según De Waal (2006), ya desde la época de Aristóteles se sabía que los delfines son muy sociables. Cada individuo emite su propio sonido, lo que sirve para que los demás lo identifiquen. Mantienen vínculos que duran toda la vida y se reconcilian con caricias después de haber tenido una disputa. Los machos forman

coaliciones, grupos que buscan hacerse con poder, semejantes a las que se dan entre los chimpancés y entre los humanos. Además, ayudan a los compañeros enfermos llevándolos a la superficie para que puedan respirar.

La gran sociabilidad los delfines, sostiene Riechmann (2005), los ayuda a evitar predadores y a encontrar peces con los que alimentarse. Además, estos animales toman sus decisiones de forma “democrática”:

Los delfines comunes toman la mayoría de sus decisiones por consenso dentro del grupo. Pueden pasar horas moviéndose dentro de una bahía protegida, chillándose unos a otros con diferentes gritos, silbidos, ladridos y chasquidos. El ruido va aumentando de volumen hasta alcanzar un clímax que aparentemente indica que el voto es unánime y es hora de entrar en acción, por ejemplo para salir a pescar (p. 57).

En relación con las alianzas de poder que son capaces de formar estos animales, Riechmann afirma:

Estudios con delfines australianos han descubierto que, durante el cortejo, los machos forman alianzas intrincadas y continuamente cambiantes, de forma que un grupo puede pedir ayuda a otro para agredir a un tercero y robarle hembras fértiles, elaborando una suerte de plan estratégico que requiere un considerable cálculo mental. Igualmente, las hembras forman alianzas para rechazar las incursiones de los machos, y bandas de hembras pueden perseguir a una alianza de machos que ha secuestrado a una de sus compañeras de grupo (57-8).

Así pues, la vida social de muchos animales es notablemente más compleja de lo que normalmente parecemos dispuestos a aceptar y se guía menos por la ley del más fuerte de lo que se nos ha hecho pensar hasta ahora. El problema de no aceptar este hecho está sobre todo en las consecuencias que de ello se derivan para los animales. Así lo advierte Singer (1975/1990) cuando afirma:

Al compás de nuestra imagen del mundo animal como una sangrienta escena de combate, ignoramos hasta qué punto las otras especies presentan una vida social compleja, reconociendo a otros miembros de su especie y relacionándose entre sí individualmente. Cuando los seres humanos se casan, atribuimos su intimidad al amor mutuo que sienten y nos afecta profundamente el dolor de un ser humano que ha perdido a su esposo o su esposa. Cuando otros animales se emparejan para toda la vida, decimos que es el instinto lo único que les mueve a esa conducta, y si un cazador o trampero mata o captura a un animal para la

investigación, o para el zoológico, no se nos ocurre pensar o considerar que pueda tener una «esposa o esposo» que vaya a sufrir por la desaparición repentina del animal muerto o capturado. De modo similar, sabemos que separar una madre humana de sus hijos es trágico para ambas partes; pero ni al granjero ni al criador de mascotas o animales para investigación le importan nada los sentimientos de las madres no humanas ni de sus crías, a los que separa rutinariamente como parte de su trabajo (p. 272).

Como ya se adelantó al inicio de este apartado, es necesario destacar que entre grupos distintos de una misma especie, se dan pautas diferentes de comportamiento y de interacción social. Dicha observación es lo que ha llevado a muchos científicos y académicos a afirmar que es posible hablar de cultura en algunas especies de animales. Así, según Riechmann (2005):

en cualquiera de las definiciones de cultura empleadas por la antropología y la etología modernas, *existen culturas animales* [...] Entre los orangutanes se han identificado al menos 24 comportamientos (sonidos, juegos, uso de herramientas...) que se transmiten culturalmente. Y en particular los chimpancés y bonobos tienen conductas que reúnen todos los requisitos que la antropología cultural exige a la conducta humana para aceptarla como cultural: innovación, diseminación, estandarización, durabilidad, difusión, tradición, no necesidad para subsistir (p. 53).

Como muestra de hasta qué punto es posible hablar de cultura entre los chimpancés, cabe señalar lo que afirma Mosterín (1998) al respecto:

Los chimpancés son animales muy culturales. Aprenden a distinguir cientos de plantas y sustancias, y a conocer sus funciones alimentarias y astringentes. Así logran alimentarse y contrarrestar los efectos de los parásitos. Tienen muy poco comportamiento instintivo o congénito. No existe una «cultura de los chimpancés» común a la especie. Cada grupo tiene sus propias tradiciones sociales, venatorias, alimentarias, sexuales, instrumentales, etc. [...] La cultura es tan importante para los chimpancés, que todos los intentos por reintroducir en la selva a los chimpancés criados en cautividad fracasan lamentablemente. Los chimpancés no sobreviven. Les falta la cultura. No saben qué comer, cómo actuar, cómo interaccionar con los chimpancés silvestres, que los atacan y matan. Ni siquiera saben cómo hacer cada noche su alto nido-cama para dormir sin peligro en la copa de un árbol. [...] Los chimpancés hembras separados de su

grupo y criados con biberón en el zoo ni siquiera saben cómo cuidar a sus propias crías, aunque lo aprenden si ven películas o vídeos de otros chimpancés criando (pp. 147-8).

Pero, como se señaló anteriormente, no solo de los primates se puede decir que tengan cultura, sino también de otros animales. Así, según Mosterín (1998), para que podamos hablar de cultura son necesarios tres elementos: (1) información (2) transmitida (3) por aprendizaje social. Como ejemplo, se refiere al canto de ciertas aves. Mientras que algunos de estos animales se caracterizan por tener un canto innato, otros lo hacen por tener un canto aprendido. Como ejemplo extremo de canto innato, cabe mencionar al cuco, que, al ser criado en el nido de un ave de otra especie, si careciera de un canto innato correría el riesgo de imitar el de sus padres adoptivos y no poder aparearse. En el otro extremo, está un ave llamada camachuelo, cuyo canto es del todo aprendido. Según narra Mosterín, unos investigadores criaron un camachuelo en una jaula junto con un canario y, al llegar la primavera, el camachuelo cantaba igual que su compañero. A pesar de este hecho, el pájaro consiguió reproducirse. Cuando sus crías maduraron, cantaron el canto que habían aprendido de su padre, es decir, el del canario, aun habiendo estado expuestas al canto propio de su especie. Se observó que incluso una de estas crías transmitió, a su vez, el canto del canario a algunas de sus crías, “...con lo cual esa tradición cultural había sobrevivido al menos tres generaciones” (p. 135).

Además, continúa explicando Mosterín, entre diferentes grupos de aves de la misma especie existen en ocasiones cantos diversos; en este sentido, es posible hablar de dialectos:

Así, los pájaros filesturnos (*Philesturnus carunculatus*) de Nueva Zelanda no sólo han desarrollado en áreas distintas dialectos distintos, que cada uno de ellos aprende de sus progenitores, sino que, si se les cambia de localidad en su infancia, aprenden el dialecto de sus padres adoptivos. Incluso cuando emigran como adultos, al cabo de un tiempo aprenden y emplean el dialecto del lugar en que se han instalado (p. 136).

Por poner otro ejemplo, también es posible hablar de cultura al referirnos a las preferencias alimentarias de las ratas. Las diversas poblaciones de ratas, incluso cuando disponen de los mismos alimentos, siguen dietas muy distintas; estas dietas se transmiten de una generación a otra por aprendizaje social. Así, por ejemplo, en costas en las que habitan colonias de ratas, se observa que hay grupos que comen mejillones,

mientras que otros los evitan. Asimismo, entre los grupos que sí los comen, pueden encontrarse diferencias en la manera de abrir las conchas (Mosterín, 1998). La gran sociabilidad de las ratas y su capacidad para aprender de la experiencia de sus congéneres ha supuesto también que, en muchas colonias, estos animales hayan desarrollado la capacidad para distinguir la comida que tiene veneno de aquella que se puede ingerir de manera segura. Después, estos conocimientos se han transmitido de una generación a otra, por lo que han pasado a formar parte de su cultura. De ahí proviene, en parte, la enorme dificultad que han encontrado siempre los seres humanos para exterminar a estos animales (Dawkins, 1998).

Según Mosterín (1998), la cultura supone una gran ventaja para la supervivencia, puesto que permite a los animales reaccionar de manera más o menos rápida ante cambios que se producen en su ambiente, por ejemplo, ante nuevos peligros. Como muestra de esta afirmación, el autor se refiere a los elefantes africanos, que son animales mansos y confiados en aquellos lugares donde no han intentado cazarlos; pero allí donde ha habido cacerías, se han vuelto huraños y agresivos. En 1919, en Addo (Sudáfrica), un conocido cazador terminó con la vida de muchos de los elefantes de una numerosa manada. Años más tarde, en 1930, se creó una reserva para los supervivientes de la matanza. A pesar de que no se los volvió a perseguir más, los elefantes de esta reserva mantuvieron hábitos nocturnos de vida y se mostraban muy agresivos frente a los humanos. De este modo, los supervivientes de la cacería lograron transmitir a sus descendientes la aversión hacia los humanos, lo que se convirtió en un rasgo de su cultura.

A pesar de que actualmente hay muchos científicos y académicos que, como Riechmann y Mosterín, no tienen ningún problema en aplicar el término *cultura* a algunos animales, el uso de este concepto más allá de las fronteras humanas se ha enfrentado a fuertes resistencias. Así, según relata Corbey, cuando, en un congreso celebrado en Brasil en 1996 con el título *Changing Images of Primate Societies*, un primatólogo habló sobre cómo cada comunidad de chimpancés salvajes tenía su propia cultura, la reacción de los antropólogos culturales que allí se encontraban fue muy impetuosa. Según narra Craig Standford, el protagonista de la anécdota, fue pronunciar la palabra *cultura*

...when I was made to feel the full weight of my blissful ignorance. The cultural anthropologist practically leaped across the seminar table to berate me for using the words «culture» and «chimpanzee» in the same sentence... How dare you,

they said, use a human term like «cultural diversity»? Say «behavioural variation» they demanded... «not only can humans alone claim culture, culture alone can explain humanity» (citado por Corbey, 2005: 185).

5.2.3. Consecuencias éticas y políticas de los descubrimientos de la etología cognitiva

Tras haber dado cuenta de algunos de los hallazgos más recientes de la etología que muestran la complejidad que caracteriza la inteligencia, las emociones y las relaciones sociales de muchas especies animales, cabe preguntarse qué consecuencias se derivan de tales descubrimientos. La primera consecuencia es que es necesario dar a los animales un trato que se corresponda con sus características y sus capacidades, lo que supone admitirlos dentro del círculo de la moral y empezar a tenerlos en cuenta a la hora de legislar y de establecer medidas políticas. Sin embargo, como se verá más adelante, del estudio del comportamiento animal no solo es posible extraer conclusiones para los animales, sino también para los seres humanos.

En lo que respecta a los animales, el hecho de estudiarlos y conocerlos nos ayuda a saber cuáles son sus necesidades y sus preferencias; nos ayuda también a entender que cuando sus necesidades más importantes no se ven cubiertas ni al menos algunas de sus preferencias satisfechas, entonces sufren. Con la simple observación, viendo lo que les atrae y lo que les produce rechazo, es posible descubrir dicha información. Así, como afirma Mosterín (1998): “Los animales, mediante sus elecciones, nos muestran sus preferencias e, indirectamente, nos informan sobre sus sufrimientos y sus goces. En cualquier caso, será el propio animal el que, mediante sus elecciones, nos informe de las valoraciones que él hace de las diversas alternativas” (p. 96). En este sentido, es posible hablar de una ética dialógica, como ya se señaló en el capítulo tercero al exponer las ideas de Josephine Donovan²¹.

Dawkins (2008, 2013), que ha trabajado durante años en el campo del bienestar animal, sostiene que este concepto se basa en dos pilares básicos: que los animales tengan buena salud y que sus preferencias cuenten. Así, afirma: “Debemos tener en

²¹Aunque, como se deduce de este tipo de declaraciones y como es lógico, prevalece la creencia de que solo se puede saber qué quiere un animal de un modo indirecto –es decir, observando lo que elige cuando puede hacerlo-, recientemente se ha mostrado que, en ocasiones, también es posible conseguirlo de una manera directa. La primatóloga Sue Savage-Rumbaugh, que trabaja con varios bonobos que usan el lenguaje humano –entre ellos Kanzi-, ha conseguido averiguar qué quieren estos animales dialogando con ellos. En un artículo publicado en 2007 explica que los bonobos pedían: poder moverse libremente de un lugar a otro, disponer de comida fresca de su elección, mantener un contacto de por vida con sus familiares y amigos y educar a sus vástagos (DeMello, 2012).

cuenta de algún modo no solo lo que hace que estén sanos, sino lo que quieren. ¿Quieren tener más espacio, quieren estar juntos, quieren estar separados, qué tipo de alimentos prefieren?” (2013). Estas dos condiciones no se cumplen, por lo general, en sitios como granjas industriales, laboratorios, zoos, etc., lo que supone que los animales de estos lugares lleven una vida llena de privaciones y de sufrimiento. Entre los cientos de ejemplos que podrían citarse al respecto, destaca el que muestra el malestar que la producción industrial de huevos supone para las gallinas ponedoras:

Los animales tienen experiencias subjetivas desagradables cuando se les impide hacer lo que están muy motivados para hacer. ¿Cómo medir la motivación de un animal para hacer algo? La tendencia a realizar una conducta incluso en la ausencia de los estímulos es signo de alta motivación. Por ejemplo, las gallinas confinadas en baterías de jaulas de alambre realizan a pesar de todo los movimientos de revolcarse en el polvo (sobre el suelo de alambre sin polvo). Estas «acciones vacías» se consideran signos de alta motivación (Mosterín, 1998: 97).

También los cerdos son animales sometidos a unas condiciones pésimas en las granjas industriales. Así, Singer (1975/1990) explica que estos animales lo único que pueden hacer es comer, dormir estar de pie o tumbados. Ni siquiera tienen a su disposición paja o algún otro material sobre el que acostarse, pues esto haría más difícil la limpieza. En tal situación, los cerdos engordan pero se aburren y se sienten infelices. Los mismos granjeros son, en ocasiones, conscientes de ello. Un granjero inglés escribió en una ocasión a la revista *Farmer's Weekly* para describir cómo unos cerdos que había metido en una granja abandonada jugaban por todo el edificio y se perseguían por las escaleras. Eso lo llevó a concluir que el ganado necesita entornos variados y que debería tener a su disposición objetos de diversas estructuras, formas y tamaños, puesto que, al igual que ocurre con los humanos, los animales no soportan el aburrimiento y la monotonía. Esta conclusión ha encontrado respaldo también en algunos estudios científicos. Los investigadores franceses R. Dantzer y P. Mormède publicaron en 1983 un artículo en el que mostraban que cuando se les ofrecía a los cerdos tiras de cuero o cadenas de las que tirar, presentaban niveles de corticosteroides (que es una hormona asociada al estrés) reducidos. Además, continúa explicando Singer: “La investigación británica ha demostrado que los cerdos mantenidos en un entorno vacío están tan

aburridos que, si se les da a la vez comida y un comedero lleno de tierra, husmearán en la tierra antes de comer” (p. 163).

Los animales necesitan, por tanto, entornos ricos que no solo les ofrezcan comodidades físicas, sino que también estimulen su actividad y su inteligencia. La falta de estímulos supone que los animales que se encuentran confinados en granjas industriales, laboratorios y zoológicos desarrollen conductas estereotipadas y compulsivas que dan muestra de su malestar. De este modo, sostiene Bekoff:

...the captive individuals who have the opportunity to experience enriched environments seem to be happier or more content than those who do not. Animals who are in good psychological health engage in less stereotyped pacing, cage-rage and self-mutilation, and rocking back and forth and show less fear and aggression than unhappy or discontented individuals (2002: 149).

Todos estos datos procedentes de la etología nos hacen ver que, sin lugar a dudas, los animales buscan su bienestar con la misma urgencia que lo hacemos los seres humanos. Tras haber comprobado asimismo que su capacidad de sufrimiento, tanto físico como psicológico, es muy semejante, si no igual a la nuestra, parece necesario admitir que es moralmente reprochable imponer a estos seres condiciones que impidan su bienestar, como ocurre en lugares como granjas industriales, laboratorios, zoológicos, etc.

Como se destacó al principio de este apartado, no se debe olvidar que de las investigaciones hechas en el campo de la etología es posible no solo obtener conclusiones acerca de cómo hemos de tratar a los animales, sino que también se puede conseguir información sobre nosotros mismos, sobre los seres humanos. Concretamente, es de la primatología de donde más enseñanzas sobre los humanos podemos extraer. El primatólogo Frans de Waal se muestra convencido de que buena parte de los rasgos y comportamientos que consideramos exclusivamente humanos se encuentran de una manera más rudimentaria en los primates. Así, por ejemplo, según se señaló anteriormente, De Waal sostiene que las bases de la moral humana se encuentran claramente en los primates.

Una de las conclusiones más importantes que saca De Waal (2005) de sus estudios es que los animales sociales, entre los que nos encontramos los humanos, son esencialmente cooperativos antes que competitivos, individualistas y egoístas. En sus investigaciones, el primatólogo ha encontrado cientos de ejemplos de cómo los primates

cooperan, se ayudan y buscan un equilibrio en sus relaciones sociales. Por supuesto, también compiten, pero la competencia se da en un contexto superior de cooperación y equilibrio social. Entre los numerosos ejemplos que ofrece el autor, cabe destacar uno del que se pueden extraer conclusiones éticas y políticas esenciales para el ser humano. Se trata de un experimento que muestra el disgusto que causa entre los monos capuchinos el reparto injusto de los alimentos. En el experimento, De Waal y Sarah Brosnan comenzaron por dar un guijarro a cada uno de los capuchinos que formaban parte del estudio. A continuación se lo cambiaban por un trozo de pepino. Como los animales encontraban más apetecible la comida que el guijarro, no tenían ningún problema a la hora de realizar el cambio. Después, introdujeron un elemento de injusticia. A cambio del guijarro, algunos monos empezaron a recibir uvas, mucho más atractivas para todos ellos que el pepino. Los animales que seguían recibiendo pepino empezaron a mostrarse reacios a continuar colaborando, incluso llegaron a arrojar las piedras y los trozos de pepino fuera de la cámara de prueba. Así pues, el pepino, que era un alimento que recibían y comían con satisfacción, se convirtió en algo despreciable cuando vieron que otros compañeros recibían algo mucho mejor. Esta reacción puso de manifiesto el rechazo a la falta de equidad por parte de los monos que participaban en el estudio.

Aún más sorprendente es la actitud que Brosnan observó en las parejas de chimpancés con las que estaba realizando un experimento semejante al anterior. En ocasiones, el chimpancé que obtenía lo mejor lo rechazaba; solo se mostraba conforme si los dos recibían lo mismo. En el caso anterior, los capuchinos que obtenían la mejor parte no tenían queja, mientras que en este último experimento el rechazo a la falta de equidad se da también por parte del que obtiene lo mejor. Parece, afirma De Waal (2010), que en esta actitud subyace un cierto sentido de la justicia.

Igualmente interesante y aleccionador resulta otro experimento que describe también De Waal (2005) y que se ha llevado a cabo con seres humanos; se trata del denominado “juego del ultimátum”. En este caso se entregan cien dólares a una persona; pero, para poder quedarse con algo del dinero, dicha persona debe compartirlo con otra. Quien ha recibido el dinero debe decidir cómo va a ser el reparto, es decir, si entrega a su compañero de juego el cincuenta por ciento, el cuarenta, el diez, etc. La condición es que la otra persona acepte el reparto; si no lo hace, ninguna recibirá nada. El resultado es que los compañeros de juego suelen rechazar las ofertas demasiado ventajistas, es decir, las que suponen una gran ganancia para el que reparte y una ganancia

notablemente menor para ellos. Este modo de actuar contradice la tesis clásica de la economía, según la cual las personas son agentes optimizadores racionales. Si esto fuera cierto, entonces el compañero de juego debería aceptar cualquier oferta, puesto que, teóricamente, no tiene nada que perder, solo puede ganar. Sin embargo, lo cierto es que la gente no usa solo la razón para tomar este tipo de decisiones, sino que entran también en juego las emociones: a ninguna persona le gusta que se aprovechen de ella. “Estas emociones nos mueven a actuar de maneras que parecen irracionales de entrada (como dejar un empleo porque nos pagan menos que a otros), pero que a largo plazo promueven unas reglas de juego y unas relaciones cooperativas niveladas” (p. 213).

Así pues, a partir de estos ejemplos se puede concluir que el reparto inicuo de los recursos genera malestar en los individuos y desequilibrios en el conjunto del grupo. A pesar de todo, el darwinismo social continúa defendiendo que la competencia es algo esencial al ser humano y que la cooperación se sitúa en un plano inferior. De este modo, es posible justificar grandes desigualdades sociales. Así, como afirma De Waal:

En Estados Unidos, no es inusual que los altos ejecutivos ganen mil veces más que un obrero medio. Estos ejecutivos pueden estar perjudicando a otros al reclamar una parte desproporcionada del pastel corporativo, pero ellos mismos dirán que es su privilegio o que «así funciona el mercado». El darwinismo social justifica la desigualdad, al considerar natural que unos tengan más que otros. Olvida que el darwinismo real tiene una visión más sutil de la división de los recursos. Esto es porque somos animales cooperativos, de manera que incluso los poderosos –y quizás especialmente los poderosos- dependen de los demás (p. 211).

A pesar de las evidencias que muestran que el ser humano, junto con otros animales sociales, es esencialmente cooperativo, sigue dominando la visión hobbesiana del humano como un individualista extremo, se sigue presentando nuestra faceta competitiva como más auténtica que nuestro lado social. Esta creencia continúa inspirando el derecho, la economía y las ciencias políticas. Tras dicha concepción, sostiene De Waal, encontramos una clara intencionalidad política; pues en este tipo de teorías se sustentan medidas políticas que resultan convenientes para ciertos sectores de la sociedad. Así, por ejemplo, estas teorías sirvieron de respaldo a las políticas de Margaret Thatcher y Ronald Reagan durante los años ochenta del pasado siglo.

Para el primatólogo, hasta tal punto está equivocada la visión hobbesiana del ser humano que incluso la famosa frase de Thomas Hobbes “el hombre es un lobo para el hombre” no puede aplicarse ni siquiera a los lobos. Estos animales trabajan en equipo para poder cazar presas mucho más grandes que ellos. Tras la caza, regurgitan parte de lo que han comido para poder alimentar a las madres y a los jóvenes y, en ocasiones, incluso a los viejos y a los enfermos que se quedaron atrás. Así pues, si es cierto que entre estos animales hay competencia, también lo es que la lealtad y la confianza ocupan el primer lugar, pues, de lo contrario, se pondría en juego la armonía social y, con ello, la supervivencia de todo el grupo.

De todo lo dicho, el autor concluye:

Lo que yo veo, pues, es lo opuesto de la imagen tradicional de una naturaleza «de garras y dientes ensangrentados», en la que el individuo es lo primero y la sociedad, un mero añadido. Uno no puede participar de los beneficios de la vida en grupo sin poner algo de su parte. [...] La gente suele pensar que, en la naturaleza, la debilidad supone de forma automática la eliminación, un principio popularizado como «ley de la selva». Pero, en realidad, los animales sociales cuentan con una tolerancia y un apoyo considerables. De no ser así, ¿qué objeto tendría vivir juntos? (p. 230).

Para De Waal, una sociedad acorde con la naturaleza humana debe combinar la cooperación y la competencia. De este modo, sostiene, no puede funcionar un sistema en el que se exija al individuo que haga todo por su comunidad ni uno en el cual el reparto injusto de los recursos rompa el equilibrio y la solidaridad básicos para la vida en comunidad.

Es necesario destacar también que de los hallazgos de la etología no solo es posible sacar conclusiones éticas y políticas tanto para los seres humanos como para los demás animales, sino también conclusiones de carácter metafísico. Así, para Raymond Corbey (2005), las evidencias empíricas nos conducen inevitablemente a pensar contra la metafísica tradicional europea, según la cual el ser humano es un ser especial, cualitativamente diferente del resto de los animales y superior a ellos. Aunque actualmente continúa predominando en la cultura occidental dicha concepción del ser humano, también es cierto que, como señala Ursula Wolf (2012), en los últimos años ha habido importantes avances en la moral y el derecho en virtud de los cuales existe hoy un consenso internacional sobre el hecho de que los animales no humanos deben ser

tomados en consideración como seres capaces de sentir y de sufrir. Parece, por tanto, que la creencia metafísica en la superioridad del ser humano está reduciendo su influencia sobre la opinión de muchas personas. No obstante tales avances, sigue ocurriendo que miles de animales sufren diariamente a manos de los seres humanos. La explicación que ofrece Wolf a esta contradicción es muy clara: el problema está en la falta de motivación moral. Para la autora, es posible distinguir tres aspectos de la moral: el contenido, que es una creencia básica como, por ejemplo, la necesidad de tener en consideración a todos los seres capaces de sentir y de sufrir; la forma, que concreta el contenido en normas, obligaciones y derechos; y la motivación, que se refiere a los diversos afectos altruistas y a sus correspondientes virtudes. Lo que está fallando es sobre todo el tercer aspecto, pues la gran mayoría de los agentes morales no encuentran la motivación suficiente para cumplir siquiera con las obligaciones negativas hacia los animales, es decir, las que nos exigen no contribuir al daño que sufren estos seres consumiendo carne y otros productos de origen animal procedentes de granjas industriales.

Para finalizar, cabe referirse a la reflexión que hace Bekoff (2003) acerca de la idea tradicional del pensamiento occidental de que el ser humano es especial:

Puede que cada uno tenga habilidades especiales de las que otros carezcan, pero ninguno es mejor o peor, o está por encima o por debajo de otras especies. No existen animales que puedan programar ordenadores o ejercer la abogacía. Pero tampoco hay humanos que puedan volar como los pájaros, nadar como los peces, correr tan rápido como los guepardos o cargar con tanto peso (con relación a su propio cuerpo) como las hormigas. Así pues, ¿somos únicos los seres humanos? Sí, pero también lo son todos los demás animales (p. 52).

5.3. RECAPITULACIÓN

Los dualismos cultura/naturaleza y humano/animal merecen una especial atención por haber recibido muy pocas críticas desde la teoría feminista, que, en general, los ha aceptado con el fin de asegurar para las mujeres un lugar en la cultura y en la humanidad. Esta falta de crítica constituye un error por parte de la teoría feminista, pues el combate de estos dualismos resulta esencial para terminar realmente con el que separa al hombre de la mujer y establece una jerarquía entre ambos.

Una forma de desafiar la dicotomía cultura/naturaleza es enfrentándola con los conceptos de híbrido y performatividad, que muestran que no existen límites naturales

entre lo que consideramos entes naturales y entes culturales. Aunque el dualismo humano/animal queda también debilitado gracias a los dos conceptos citados, es posible profundizar aún más en este aspecto poniendo de manifiesto cómo, desde el ámbito de la ciencia –concretamente desde la etología cognitiva-, se ha conseguido mostrar hasta qué punto compartimos con los animales algunos de los rasgos que, hasta hace pocos años, teníamos por exclusivamente humanos.

El concepto de híbrido hace referencia a entes en los que se mezclan lo humano y lo no humano, la naturaleza y la cultura. Dicho concepto pone de manifiesto que la sociedad y la cultura humanas, lejos de ser una realidad pura, se encuentran muy vinculadas a la naturaleza y los animales. El concepto de performatividad, inseparable del de híbrido, hace referencia, entre otras cosas, a las transformaciones que se producen en los seres humanos y en los animales como consecuencia de las relaciones que emergen entre ellos. Este concepto permite ver al animal como un sujeto activo, como un agente capaz no solo de ejercer cierta influencia sobre los seres humanos con los que interacciona, sino también de transformarlos. No se debe perder de vista, sin embargo, que las interacciones entre animales humanos y no humanos son solo un caso más dentro de la enormidad de interacciones, influencias y transformaciones mutuas que tienen lugar entre los organismos y su ambiente.

Para algunos autores actuales, como Bruno Latour y Donna Haraway, es imprescindible prestar atención a los híbridos si de verdad queremos entender la realidad. La convicción de que tales entes están omnipresentes en la sociedad humana lleva a estos autores a afirmar que ya no es posible hablar de naturaleza y de cultura como dos realidades separadas. Hay que empezar a hablar de “naturalezas-culturas”. Según Latour, para entender ambas entidades, debemos fijarnos en lo que se encuentra entre ellas, es decir, en la Tierra Media, en la que habitan los híbridos formando redes de relaciones. Es de esta zona intermedia, compuesta por híbridos procedentes de mezclas entre lo humano y lo no humano, de donde emana lo que entendemos por sociedad y por naturaleza. En este contexto, el ser humano no se define ya por una supuesta esencia única que lo separa de todo lo demás, sino por sus alianzas e intercambios con lo no humano.

La idea de la permanente invasión de lo no humano en el mundo humano puede concretarse en ejemplos que muestran cómo, en ocasiones, humanos y animales interactúan de tal manera que el animal ejerce una notable influencia sobre el humano (y viceversa). En este sentido, podemos incluso hablar de híbridos formados por seres

humanos y animales. El caballo y el perro son dos de los ejemplos más evidentes. Vinciane Despret se refiere a la enorme capacidad que tienen los caballos para entender el lenguaje corporal del humano que los monta. La compenetración entre jinete y caballo puede llegar hasta tal punto que, cuando el jinete simplemente piensa en un movimiento (lo cual se manifiesta sutilmente en su cuerpo), el caballo lo ejecuta. Quién influye en quién en esta relación de gran compenetración es una pregunta que no tiene una respuesta clara. Según Lynda Birke, Mette Bryld y Nina Lykke, caballo y jinete, en virtud de su relación, se transforman y se convierten en algo más que una simple suma. Dan origen a un híbrido que podríamos denominar “centauro”.

Por su parte, Haraway se refiere a la relación entre los seres humanos y la “especie compañera” perro. Partiendo de la relación que tiene con su perra, a la que entrena para competir en concursos de agilidad, muestra cómo cada una influye en la otra y cómo juntas dan lugar a una realidad diferente y nueva que podríamos denominar híbrido. Más allá de relatar su experiencia personal, la autora alude a las relaciones entre perros y humanos en general, fijándose tanto en el presente como en la evolución histórica. Así, frente a la idea antropocéntrica de la domesticación del perro por parte del ser humano, explica cómo humanos y perros han evolucionado juntos y se han moldeado mutuamente. La historia del perro, tanto la evolutiva como la de las razas más modernas, muestra la estrecha conexión que hay entre este animal, que supuestamente es naturaleza, y el mundo humano.

Centrándonos ahora en el concepto de performatividad, es destacable cómo Judith Butler lo utilizó para poner en cuestión la idea tradicional de que el género y la identidad sexual son esenciales a la persona. Ambos elementos son, en realidad, el producto de un acto de interpelación en virtud del cual el individuo es llamado a ocupar el lugar que le han asignado los aparatos de dominación y a asumir los contenidos asociados a dicho lugar en lo que se refiere a las prácticas y los significados sociales. Así es como la interpelación produce al sujeto al tiempo que crea la ilusión de que ya estaba constituido antes del proceso. La interpelación es, por tanto, un acto enunciativo performativo, pues no se dirige a un sujeto que estaba allí antes del proceso, sino que lo produce en virtud del acto mismo.

Para Birke, Bryld y Lykke, es posible aplicar este concepto también a la reflexión crítica sobre la animalidad. Apelan para ello a la reelaboración de la noción de performatividad de Karen Barad y recurren a lo que ella denomina “realismo agencial”, que permite rechazar la separación entre objeto observado y observador, y resaltar en su

lugar los fenómenos. El concepto de performatividad así desarrollado engloba lo material, incluyendo a los animales. De este modo, puede ayudarnos a comprender cómo humanos y animales se co-construyen a través de prácticas discursivas e interacción mutua y dan lugar a fenómenos emergentes, como los híbridos a los que nos hemos referido más arriba.

En la interacción entre los humanos y ciertos animales cercanos, como el perro y el caballo, el fenómeno de la performatividad aparece de un modo bastante patente. Pero existen además otros casos menos obvios y muy llamativos, como la relación de influencia mutua que, según Birke, Bryld y Lykke, se da entre los científicos y las ratas de laboratorio con las que trabajan. Estos animales son el resultado de un proceso de crianza selectiva, estandarización e industrialización que comienza a fines del siglo XIX y se acelera en el XX. De este modo, en el cuerpo de la rata de laboratorio cristaliza todo un conjunto de prácticas científicas y tecnológicas que nos permite hablar nuevamente de híbrido. Además, en este proceso hay también lugar para la rata como agente, pues su comportamiento, más o menos dócil, ha condicionado el entrenamiento que reciben los científicos.

Aunque resulta muy revelador reflexionar acerca de la influencia que los animales ejercen en los humanos, no hay que olvidar que se trata solo de un caso dentro de las interacciones que tienen lugar entre los organismos y el ambiente que los rodea. Según Lynda Birke y Luciana Parisi, los animales no son esencias fijas cuyas acciones estén dictadas por los genes; sino que son seres en constante devenir, que se transforman y transforman su ambiente. Organismo y ambiente se adaptan el uno al otro y evolucionan juntos.

Si aceptamos todo este sistema de influencias e interacciones entre realidades humanas y no humanas, cabe preguntarse entonces si la ciencia se ve también “contaminada” por ellas. Para Latour, no cabe duda de que esto es así. La ciencia no es algo puro, sino que se encuentra vinculada al tejido de la sociedad; los conocimientos, los poderes y las prácticas están unidos. Sin embargo, la idea de que la ciencia es ajena a todo esto ha sido clave para el desarrollo de la tecnociencia. Según Latour, es precisamente dicha idea la que ha permitido la tremenda proliferación de híbridos (o cuasi-objetos) que caracteriza a las actuales sociedades desarrolladas. Por un lado, el trabajo de mediación ha dado lugar a la creación de una cantidad innumerable de cuasi-objetos, mientras que, por otro, el trabajo de purificación se encarga de negar que la otra tarea se esté llevando a cabo. Es decir, mientras se crean híbridos mezclando lo natural

y lo cultural, lo humano con lo no humano, se niega a la vez que tal trabajo esté teniendo lugar y se insiste en la pureza de la ciencia haciendo emerger dos zonas ontológicas muy bien diferenciadas: la de los seres humanos por un lado y la de los seres no humanos por otro. En eso consiste lo que Latour ha denominado la “paradoja de los modernos”: solo si negamos la existencia de los híbridos es posible que continúe su proliferación.

La crítica de Latour no se dirige solo a las denominadas ciencias duras, sino que se aplica también a las llamadas blandas, que cometen el error de ignorar la influencia de lo natural en lo cultural humano. Frente a este concepto tradicional de las diferencias entre lo humano y lo natural, Latour sostiene que la naturaleza no es trascendencia pura, sino que también es inmanente, ya que es, en parte, construida por la interpretación de los científicos. La sociedad, por otro lado, tiene algo de trascendente, pues no está determinada solo por la voluntad humana, sino también por lo que denominamos naturaleza. De este modo, lo esencial se gesta en el espacio que media entre la sociedad y la naturaleza. En este sentido, nuestra moderna civilización no se distingue de otras culturas a las que calificamos de “primitivas” ni de otras épocas de nuestra historia en las que, pensamos, aún no se había logrado una ciencia pura, no contaminada por la influencia social y humana.

Otro tipo de “contaminación” que afecta a la ciencia es el que procede de las interacciones que se producen entre el experimentador y los animales que utiliza. Los científicos suelen pensar que tales interacciones deben reducirse al mínimo y estandarizarse. Pero esta idea supone concebir al animal como un objeto, en vez de verlo como un ser complejo cuyas reacciones están más allá del control humano. De este modo, la interacción entre el científico y el animal se considera una variable molesta que se debe controlar, pero no estudiar. Sin embargo, lo cierto es que las relaciones que tienen lugar entre los animales (en las que juega un papel fundamental la percepción que el animal tiene de los humanos que lo rodean) y los experimentadores, así como la vida de cada animal concreto, pueden tener una importante influencia en la manera como este responde ante el investigador y, en último término, pueden afectar el resultado final del estudio. Se trata, por tanto, de un factor fundamental sobre el que es necesario reflexionar y que se debería también estudiar. Tampoco se puede olvidar que, como muestra el caso de las ratas del profesor Rosenthal, en ocasiones, las expectativas y emociones del experimentador pueden tener una influencia sorprendente en los resultados de un estudio.

Dentro del contexto del laboratorio, es necesario tener en cuenta las reacciones fisiológicas y psicológicas de los animales ante el experimentador y ante los procesos a los que se encuentran sometidos. Fuera de tal contexto, pueden darse dos casos: o que se reduzcan las interacciones al mínimo (aunque hay que tener en cuenta que la mera presencia del humano puede alterar la conducta de los animales) o que se fomente el vínculo entre el investigador y el animal como un factor importante en la investigación. Este último es el caso de John Fentress, que crió a un lobo como si fuera un perro; mantuvo con él una relación muy estrecha que le permitió observarlo desde cerca. De este modo, Fentress muestra que el vínculo entre el experimentador y el animal no es necesariamente algo negativo que impida la objetividad, sino un factor más que es posible manipular para obtener una visión más amplia y compleja del animal. Otro caso semejante es el de Irene M. Pepperberg, que realizó su investigación con un loro gris africano al que enseñó a hablar siguiendo un método basado en una forma natural de comunicación intraespecífica en la que los humanos actuaban como sustitutos de los congéneres. Para llevar a cabo este trabajo recreó, con alguna modificación, el ambiente de aprendizaje natural del loro. Durante todo el experimento, la científica estableció un vínculo muy estrecho con el loro que fue clave para el éxito que se obtuvo.

Tras constatar que naturaleza y cultura no son dos entidades separadas, cabe preguntarse qué consecuencias éticas pueden derivarse de ello. En las argumentaciones de Latour subyace una clara preocupación ética por el ritmo de crecimiento de la tecnociencia y, con ello, por el deterioro del medio ambiente en nuestro planeta. Su intención es hacer evidente la existencia de los cuasi-objetos para que estos dejen de ser clandestinos y, de este modo, pueda disminuirse su proliferación. Sin un cambio de este tipo, no seremos capaces de controlar los graves problemas que estamos sufriendo en relación con el medio ambiente. Otra cuestión que preocupa a Latour es el etnocentrismo. Con su concepto de “antropología simétrica” da a entender que tampoco en nuestra cultura, y no solo en las demás –como tendemos a pensar-, existe una separación absoluta entre naturaleza y cultura.

En cuanto a Haraway, la nueva figura que propone, las especies compañeras, refleja, en último término, una gran preocupación por los problemas ecológicos. Pero no se trata de pensar sobre esta cuestión con el fin de salvar ante todo a los seres humanos, pues el respeto hacia los otros seres es un bien en sí mismo. Para alcanzar este objetivo, declara la autora, podemos empezar por tomarnos en serio las relaciones entre los seres humanos y los perros, que deben estar impregnadas de amor, respeto y confianza.

Lejos del trato respetuoso hacia los animales que propugna Haraway, está el bioarte. Se trata de un nuevo movimiento que se dice artístico y que pretende mostrar la falta de fronteras claras entre humanos y animales mediante la manipulación de material orgánico a partir de las tecnologías más modernas. Para Birke, es una forma más de explotación de los animales. Se dice que, durante la creación artística, se da una comunicación entre el humano y el animal que atraviesa las barreras de la especie. Pero lo cierto es que los intereses humanos más superficiales priman sobre los del animal, cuyo bienestar se pone en juego. De este modo, el bioarte tiene muy poco de radical y transgresivo, pues no altera en absoluto el antropocentrismo imperante en nuestra cultura.

Después de todo lo dicho, puede concluirse que es necesario empezar a concebir a los animales como sujetos antes que como objetos. La urgencia de afrontar tal cambio no es solo de carácter ético, sino también epistemológico, pues no podremos alcanzar un conocimiento realista del mundo sin tener en cuenta la complejidad de lo que nos rodea. Una disciplina nueva que ha sido capaz de hacernos ver hasta qué punto los animales no humanos son mucho más que un simple haz de instintos es la etología cognitiva.

La etología cognitiva es un enfoque científico del comportamiento animal que parte de la idea de que los animales son seres inteligentes y emotivos con una conducta muy compleja que no responde al modelo simplificado de estímulo-respuesta propio de la psicología conductista. El antecedente más claro e importante de este enfoque es el naturalismo del siglo XIX, con científicos como Charles Darwin, que no dudaban en atribuir a los animales inteligencia y sentimientos y que hablaban de su comportamiento con el mismo lenguaje que utilizaban para referirse a la conducta humana. Posteriormente, a partir de la década de los años treinta del siglo XX, la etología clásica, influida por el conductismo y su principio de la inaccesibilidad de la mente, siguió un modelo más mecanicista en el que el animal ya no era sujeto de sus acciones, sino un objeto conducido por fuerzas que se encontraban más allá de su control. Este enfoque se presenta a sí mismo como verdaderamente científico, mientras acusa a los naturalistas del siglo anterior de dejarse llevar por un antropomorfismo acientífico. Unas décadas más tarde, a partir de los años setenta del siglo XX, algunos científicos retoman el punto de vista de los naturalistas y vuelven a referirse a la conducta animal como algo sumamente complejo y a los animales como seres inteligentes, pensantes y emotivos. Tal fue el caso de Donald Griffin, al que se considera fundador de la moderna etología cognitiva.

Los hallazgos de la etología cognitiva confirman este punto de partida. Tales descubrimientos no proceden solo de los experimentos (sean en laboratorios o en el medio natural al que pertenece el animal estudiado), sino también de anécdotas. Desde el punto de vista de esta disciplina, las anécdotas, aunque no cumplan los requisitos que la ciencia exige, no pueden dejar de tenerse en cuenta, pues son los mejores testimonios de la inteligencia y de la emotividad animal.

Las investigaciones de la etología cognitiva han ido mostrando que los animales más desarrollados, como los mamíferos y muchas aves, muestran una gama de emociones muy semejante a la humana que incluye: tristeza, dolor, alegría, felicidad, amistad, amor, enfado, ira, anhelo de venganza, empatía, compasión y solidaridad. Asimismo, se ha ido descubriendo que la gran inteligencia de muchos animales permite hablar de pensamiento. También el lenguaje aparece como un medio que utilizan muchas especies para comunicarse, incluso algunos animales llegan a aprender el lenguaje humano. Tal es el caso de los grandes simios a los que se les enseñó el lenguaje de sordomudos, así como el del loro que aprendió a utilizar varias palabras y frases con sentido. Otras manifestaciones de la inteligencia de muchos animales son su habilidad para engañar de manera intencionada e, incluso, su capacidad para ser creativos. Finalmente, según algunos científicos, es posible hablar no solo de conciencia en los animales, sino que, sobre ciertas especies, se puede hablar incluso de autoconciencia.

También las relaciones sociales de los animales han sido analizadas desde la etología cognitiva. Según algunos científicos (como Frans de Waal), en las complejas interacciones sociales de muchas especies es posible encontrar antecedentes de la moralidad humana, aunque hay etólogos (como Marc Bekoff y Jessica Pierce) que incluso se atreven a hablar de moral en ciertos animales. En lo que hay menos polémica y un mayor acuerdo es en la idea de que en algunas sociedades animales existe algo semejante a lo que los humanos denominamos cultura.

De los hallazgos de la etología cognitiva es posible extraer varias enseñanzas. La primera de ellas es que, como afirma De Waal, dada la gran relevancia que tiene el buen funcionamiento del grupo en el caso de los animales sociales, no parece que sus interacciones se rijan por la ley del más fuerte; sino que, por el contrario, prevalecen la cooperación, la lealtad y la ayuda mutua. Por supuesto, también hay competencia, pero esta tiene lugar en un contexto mayor de cooperación. Sería necesario reflexionar, a partir de esta información, sobre el modelo de sociedad humana que se ha ido

imponiendo en el mundo. Otra conclusión que se puede extraer de estos descubrimientos tiene un carácter metafísico y procede de las reflexiones de Raymond Corbey: la idea de que el ser humano es especial y superior a todos los demás animales parece no tener demasiado fundamento tras comprobar que los rasgos que creíamos específicamente humanos se encuentran, de manera más rudimentaria, en muchas especies de animales, por lo que son fruto de la evolución biológica.

Por último, todo esto ha de llevarnos a pensar sobre el trato que comúnmente damos a los animales. Si realmente los seres humanos no somos cualitativamente diferentes del resto de los animales, entonces no se justifica el sometimiento, la explotación y el maltrato al que se encuentran sometidos a diario miles de animales no humanos. Sin embargo, como muestra Ursula Wolf, lo cierto es que, hoy en día, la idea de que estos seres, debido a sus grandes capacidades, merecen un trato mucho mejor está muy extendida. Lo que impide que dicha creencia tenga un mayor impacto en la realidad es nuestra escasa motivación moral.

CONCLUSIONES

El debate sobre los límites entre la naturaleza y la cultura es una cuestión siempre abierta que puede afrontarse desde diversos puntos de vista. En este trabajo nos hemos acercado a él partiendo de otras dos dicotomías básicas: hombre/mujer y humano/animal. En el desarrollo de la argumentación han surgido otros problemas esenciales dentro de la teoría feminista, como son los dualismos razón/emoción y mente/cuerpo. A su vez, esta última dicotomía nos ha llevado a realizar una crítica de la ciencia y del dualismo sujeto/objeto, esencialmente vinculado al conocimiento científico tal y como lo entendemos en la cultura occidental. A lo largo de estas páginas he tratado de mostrar que existe un vínculo esencial entre las dicotomías cultura/naturaleza, hombre/mujer y humano/animal que implica que, para combatir una, sea necesario combatirlas todas. Se trata de una hipótesis poco común dentro de la teoría feminista “clásica”, que, por lo general, ha tendido a cuestionar el dualismo hombre/mujer, pero no los otros dos, pues su objetivo ha sido siempre asegurar un lugar para las mujeres en la cultura y en la humanidad.

Por su parte, Peter Singer y Tom Regan, los teóricos varones más influyentes que han intentado combatir la dicotomía humano/animal con el fin de lograr cierta consideración moral hacia los animales, han sostenido, según hemos expuesto, el dualismo que separa razón y emoción. Al negar la importancia de la emoción como fuente legítima de decisión moral, contribuyen a reforzar la idea de que las emociones son algo de lo que hay que desconfiar, pues son variables y caprichosas (lo mismo que se ha dicho históricamente sobre el carácter femenino). La razón, por el contrario, es fría y serena, y, como tal, constituye la única base fiable en la que apoyar nuestras decisiones morales. Solo la razón hace posible el diálogo y el entendimiento entre los seres humanos, pues todos la poseemos por igual. Sin embargo, como se ha argumentado, la razón constituye solo uno de los elementos que participan en la toma de decisiones morales. Además de esta, sentimientos como los de repulsa y compasión, entre muchos otros, resultan esenciales a este respecto.

Más allá de los argumentos que puedan ofrecerse para defender la importancia de las emociones en el ámbito de la moral, creo que es posible poner en cuestión también el punto de partida de quienes defienden la razón como única base legítima de la decisión moral. Por lo general, afirman que, al ser esta una aptitud que tenemos todos

los seres humanos por igual, todos podemos –partiendo de unas premisas acordadas– seguir los pasos de un razonamiento y llegar a las mismas conclusiones. Sin embargo, si esto fuera cierto, seríamos capaces de alcanzar acuerdos con mucha más frecuencia de lo que lo hacemos. Un claro ejemplo de la dificultad de lograr acuerdos aun partiendo de las mismas premisas es el de las ideologías políticas. En las democracias occidentales todos los partidos políticos aceptan unas premisas básicas –la democracia, ciertas libertades, ciertos grados de igualdad, etc.–, pero las políticas que proponen llevar a cabo unos y otros son en algunos casos muy diferentes. Si pensamos que todos podemos razonar siguiendo el mismo camino y, de esa manera, llegar juntos a las mismas conclusiones, entonces no se comprende que haya tantas diferencias en este sentido. Otro ejemplo más cercano al tema tratado en este trabajo es el de la consideración moral de los animales. Si, como se ha expuesto, se hace ya muy difícil negar que estos seres tengan emociones y capacidad de sufrimiento, cabe preguntarse por qué siguen siendo víctimas de un constante maltrato. En general, cuando una persona se preocupa por el bienestar de los animales, decimos que tiene *sensibilidad* hacia estos seres. Damos así a entender que no se preocupa por ellos porque haya llegado a unas conclusiones que se siguen lógicamente de una serie de premisas, sino porque siente repulsa ante la idea de que un animal sea maltratado, así como compasión por él. De este modo, si les preguntáramos a autores como Singer y Regan por qué han dedicado gran parte de su carrera académica a defender la causa animalista, probablemente responderían que siempre se han *sentido* afectados por el trato injusto al que los humanos sometemos a los animales.

Racionalmente, conociendo todo lo que actualmente se sabe sobre la capacidad de sufrimiento de los animales, cualquier persona debería estar de acuerdo con la afirmación de que no debemos maltratarlos. Incluso aquellos que crean que el ser humano es cualitativamente diferente de los animales y superior a ellos deberían reconocer que este hecho, de ser cierto, no justificaría de ninguna manera la casi total desconsideración moral de la que son víctimas los animales. Como concluye Ursula Wolf (2012), lo que falla en este caso no es el razonamiento, sino la motivación moral, que tiene que ver con los distintos afectos altruistas y con sus correspondientes virtudes. Así pues, el mayor obstáculo para lograr la consideración moral de los animales está en nuestras emociones antes que en la falta de comprensión de los argumentos racionales que tratan de hacernos ver que estos seres sienten y padecen de forma semejante a los humanos. Por otro lado, hay que reconocer que las emociones no se basan en la nada,

sino que, a su vez, están vinculadas a muchos otros elementos. Uno de ellos es la educación que hemos recibido. Otro, muy relacionado con la educación, es el interés. Los beneficios que obtenemos los humanos con la explotación de los animales han supuesto que se nos socialice de tal manera que evitemos empatizar con aquellos de los que sacamos mayor provecho. Tal es el caso, por ejemplo, de los animales de granja, que permanecen ignorados incluso por muchas personas que se sienten sinceramente afectadas por los destinos de los animales, pero que tienden a centrar su atención en aquellos que consideran más cercanos, como los animales de compañía.

Así pues, podemos concluir una vez más que las emociones son un elemento esencial de la conducta moral. Rechazar su importancia en este sentido constituye una manifestación más de la obsesión de la cultura occidental por negar lo que de natural hay en el ser humano. No pretendo dar a entender con esto que, efectivamente, las emociones caigan del lado de la naturaleza en la dicotomía cultura/naturaleza, sino que tal es la creencia propia del pensamiento occidental. Sin embargo, según se ha expuesto al tratar la cuestión de la inteligencia de los animales, muchos de estos seres tienen cierta capacidad racional, por lo que dicha aptitud es producto de la evolución biológica y no un don otorgado en exclusiva a los seres humanos por la divinidad. Hablar de la razón como algo superior y únicamente humano es, por tanto, el resultado de un esfuerzo por separarnos de la naturaleza y los animales. Por el contrario, no ha habido tantas reticencias a la hora de adjudicar a los llamados seres irracionales al menos las emociones primarias. El motivo de este hecho es que se entiende que las emociones, en tanto que más vinculadas al cuerpo y, con ello, a la naturaleza, son inferiores al pensamiento y a la razón.

Si aceptamos que las emociones sí son una base legítima de la decisión y de la acción moral, es necesario entonces buscar una teoría moral que parta de tal creencia. Según se argumentó en el capítulo tercero, la teoría feminista del cuidado de los animales que propone Josephine Donovan (1994, 2006) es muy completa, pues tiene en cuenta no solo las emociones, sino también otros elementos. Así, en esta teoría se mezcla la moral de la compasión de Arthur Schopenhauer (a la que se añaden ideas de Max Scheler y David Hume) con la ética feminista del cuidado, que tiene en cuenta el contexto en el que se deben tomar las decisiones de carácter moral y que hace hincapié en la dimensión relacional del ser humano. Por otra parte, según esta teoría, la compasión no es tan arbitraria como pretende hacerse pensar, pues nuestra imaginación moral nos permite extender la atención desde las criaturas que se encuentran en nuestro

círculo inmediato de relaciones a aquellas otras que no están presentes. De este modo, la compasión y la exigencia del cuidado se conciben como fácilmente universalizables. Otro elemento que añade Donovan a su teoría es la comprensión del contexto político en el que tienen lugar los hechos. Darse cuenta de que un ser sufre e intentar atender sus necesidades no es suficiente, se hace imprescindible conocer dónde se oculta la auténtica causa de dicho sufrimiento con el fin de saber a qué o a quién hemos de enfrentarnos. Por otro lado, además de analizar las relaciones de poder, se debe tener en cuenta también al individuo concreto que sufre. En este sentido, la comunicación constituye otro factor importante en esta teoría. Es necesario prestar atención a lo que nos “dicen” los animales con el fin de conocer sus auténticas necesidades y, de esta manera, poder atenderlas. Esta atención a las necesidades ajenas es lo que podemos denominar “amor solícito” (*attentive love*).

Se debe advertir, sin embargo, que, aunque la ética del cuidado tiene la ventaja de que recoge mejor las experiencias tradicionalmente femeninas que una ética basada solo en la razón y en principios universales, puede tener el efecto indeseado de reforzar el papel de las mujeres como cuidadoras. Por este motivo, se hace imprescindible que los varones empiecen también a adoptar esta ética. En este sentido, resulta muy interesante la propuesta que hace María Teresa López de la Vieja (2008), quien nos insta a combinar los principios de cuidado y de justicia. Sería recomendable, afirma, que las relaciones cercanas, las propias de la esfera privada, se rigieran alguna vez por el principio de justicia con el fin de evitar situaciones de abuso. Por otro lado, trasladar el concepto de cuidado al ámbito de lo público daría lugar a un genuino interés por el bienestar de los ciudadanos. Esta última idea supondría una auténtica revolución, pues el cuidado es un concepto que se asocia con la crianza y, por tanto, con la feminidad, la biología y la naturaleza. El cuidado se concibe, así, como esencialmente vinculado al ámbito privado y, como tal, muy alejado de la esfera de la política.

Así pues, parece claro que prescindir de conceptos como el de justicia para hablar en su lugar de cuidado puede dar lugar al mantenimiento de situaciones inicuas para las mujeres. Por eso entiendo que es necesario defender la ética del cuidado al tiempo que no perdemos de vista la idea de justicia y el concepto de derecho. Si bien es cierto que este último está vinculado al concepto de individuo tal y como surge en la modernidad, también lo es que se trata de un elemento esencial para defender tanto a los seres humanos como a los animales. Nuestra sociedad se encuentra en buena parte estructurada en torno a dicho concepto, por lo que prescindir de él sería muy arriesgado.

De ahí que, desde mi punto de vista, resulte tan convincente la postura de Alicia Puleo (2008, 2011), que se define como ecofeminista ilustrada. El ecofeminismo ilustrado, según Puleo, no renuncia al universalismo ilustrado, reivindica la igualdad y la autonomía de las mujeres, y fomenta la universalización de los valores de la ética del cuidado hacia los humanos y hacia la naturaleza. Asimismo, afirma la unidad y la continuidad de la naturaleza a partir del conocimiento evolucionista y del sentimiento de compasión. De este modo, para Puleo, la necesidad de valorar la empatía y el cuidado no impide que debamos seguir contando con la ética de los principios y con el concepto de derecho. Si, por un lado, debemos lograr que la empatía y la compasión cobren el valor que tienen y ocupen el lugar que merecen en la ética; por otro, no debemos renunciar a hablar de principios, normas y derechos, pues en tal caso quedaríamos fuera de juego.

Como ya se ha señalado, el hecho de negar la importancia de las emociones en la moral constituye una clara manifestación del rechazo de nuestra naturaleza. Del mismo modo, el desprecio del cuerpo, su constante vinculación con la biología y la animalidad, es otra forma más de negar lo que de natural hay en el ser humano. Como se expuso en el segundo capítulo, la dicotomía mente/cuerpo se remonta a la Grecia clásica, pero se lleva al extremo durante la modernidad, en buena parte debido a la gran influencia que tuvo la filosofía cartesiana. Según se explicó en el capítulo tercero, para Genevieve Lloyd y Susan Bordo, el método cartesiano no es, como pretendía Descartes, neutro desde el punto de vista del género. Para Lloyd (1984), lleva consigo una división sexual del trabajo mental que limita el uso de la razón más elevada al hombre, mientras que la mujer debe conformarse con aplicar la razón a los asuntos prácticos de la vida. Bordo (1986, 1987), por su parte, entiende que la negación de todo lo aprendido durante la niñez (en tanto que conocimientos basados en los sentidos) constituye una forma de rechazo de la madre, que es quien nos ha enseñado casi todo durante esa etapa de nuestra vida. De este modo, la búsqueda de un pensamiento objetivo e imparcial basado exclusivamente en la razón es, sobre todo, una respuesta defensiva ante la separación de la madre.

Demos o no crédito a las explicaciones de Lloyd y de Bordo, lo cierto es que resulta posible vincular el pensamiento puramente racional e intelectual, que con tanto empeño busca Descartes, con la masculinidad. Se trata de un pensamiento alejado del cuerpo, de los sentidos –que históricamente se han asociado antes a lo femenino que a lo masculino–, que busca la racionalidad pura –que se ha vinculado con lo masculino–.

En este sentido, sí es posible decir que el método cartesiano, en tanto que se basa en la pura intelectualidad, es “masculino”. Por supuesto, esto no es obstáculo para que, como afirmaba el mismo Descartes, las mujeres puedan acceder a él. Lo que ocurre es que se trata de un método más afín a las experiencias que viven los varones (en tanto que educados para alcanzar un alto grado de independencia en lo que a los afectos se refiere), que a las que viven las mujeres (educadas más bien para estar pendientes de las necesidades ajenas).

Otra cuestión esencial en relación al modelo de razón cartesiana es que se encuentra en la base de la ciencia tal y como la concebimos en Occidente. Además de la división entre mente y cuerpo, la separación entre sujeto y objeto aparece aquí como algo básico. Nuevamente, es posible aludir a las diferencias de género y sostener que el hecho de poner una gran distancia entre el investigador y el objeto de estudio, con el fin de garantizar la objetividad, es algo que podría considerarse más cercano al modo de proceder de los varones que de las mujeres. Por supuesto, tal cosa no es óbice para que las mujeres puedan adquirir las mismas habilidades que los hombres para el conocimiento científico objetivo. De hecho, así suele ocurrir, pues las mujeres, al socializarse en el ambiente científico, adquieren por lo general las mismas destrezas y los mismos valores que sus compañeros varones. Si bien este fenómeno es, por un lado, muy beneficioso, pues supone otorgar a las mujeres las mismas oportunidades que a los varones en el ámbito de la ciencia; por otro es negativo, pues nos priva de una visión diferente de la realidad. A este respecto, resulta muy positivo que, desde el feminismo, se plantee la posibilidad de una epistemología diferente capaz de incorporar las características tradicionalmente consideradas femeninas. Se trata de reivindicar que los fundamentos del conocimiento no sean solo la objetividad y la distancia, sino que haya también lugar para la proximidad y la empatía. Desde este novedoso punto de vista, la causa principal de los fallos de comprensión a la hora de acercarse a la realidad para conocerla está en la falta de proximidad entre sujeto y objeto, no en la indefinición de los límites. Se trata, en síntesis, de aproximarse a la naturaleza de una forma menos dominante.

Al compartir esta crítica, no asumo que debamos renunciar a la objetividad científica. La cuestión radica más bien en hacer ver que la separación absoluta entre sujeto y objeto, es decir, entre el científico que observa y el objeto observado, constituye un ideal inalcanzable. Como muestran los conceptos de híbrido y de performatividad, lo humano y lo no humano están en una constante interacción que da

lugar a mezclas y combinaciones que impiden establecer límites claros entre lo natural y lo cultural. Este fenómeno afecta también a la ciencia, lo que hace imposible la total separación entre objeto y sujeto. Un ejemplo de cómo podemos asumir este hecho al tiempo que no renunciamos a la objetividad –dentro de unos límites–, lo tenemos en las experiencias que narran los científicos que han trabajado con animales y que han sido conscientes de la importancia del vínculo que se establece entre el investigador y el animal estudiado. Se trata de un lazo complejo que influye en los resultados de la investigación y que, en la ciencia tradicional, se concibe como una variable molesta que es necesario controlar, pero no estudiar. Sin embargo, el total control de dicha variable es casi imposible, por lo que, en ocasiones, esta influye en la investigación sin que el científico tenga conciencia de ello. Si de verdad se busca objetividad, es necesario entonces estudiar y analizar este vínculo.

Otra crítica que se puede hacer a la ciencia, muy relacionada con la división entre naturaleza y cultura, es la frecuencia con la que ha caído en el determinismo biológico. La sociobiología –que contó con una amplia aceptación en las últimas décadas del pasado siglo– ha igualado hasta cierto punto a hombres y mujeres, a humanos y animales. Todos somos seres condicionados por nuestra biología y nuestra herencia genética. La sociobiología encuentra así en los genes la clave de muchos de nuestros rasgos comportamentales. De esta manera, ya no solo los animales y las mujeres están determinados por su biología, sino también los hombres. Parece entonces que esta disciplina nos acerca a los animales y rompe de alguna forma la dicotomía humano/animal. Pero lo cierto es que la consecuencia que de estos principios se deriva no es el reconocimiento de la complejidad de los animales, sino que más bien se convierte a los seres humanos en máquinas maximizadoras gobernadas por genes. Por otro lado, hay que señalar que los efectos de este tipo de teorías no son los mismos para todos los seres humanos. Al tender a reforzar el *statu quo* resultan muy perjudiciales para las mujeres, entre otros grupos humanos, pues naturalizan buena parte de sus roles. Como se expuso en el capítulo segundo, la famosa “hipótesis del cazador”, que surge en los años cuarenta del siglo XX y que ha sido respaldada por la sociobiología, constituye un claro ejemplo. Según esta teoría, la caza es la clave de la evolución humana. Al tratarse de una actividad propia de machos, las hembras quedan fuera. De este modo, las hembras no solo no han contribuido a la evolución humana, sino que además quedaron relegadas al ámbito doméstico desde la prehistoria. La hipótesis del cazador se ha utilizado para dar a entender que el trabajo es una actividad antes masculina que

femenina. Este ejemplo nos muestra también cómo, en no pocas ocasiones, la ciencia ha servido para confirmar los prejuicios propios de los investigadores, que suelen ser los mismos que imperan en la sociedad. Así pues, la ciencia no es un conocimiento puro, sino que se encuentra vinculada al tejido social; los conocimientos, los poderes y las prácticas están unidos.

Un elemento importante en el que se apoya la sociobiología para naturalizar la conducta humana es el comportamiento animal. Por este motivo, es necesario combatir el biologismo no solo en lo que respecta a los seres humanos, sino también a los otros animales. Si mantenemos la creencia de que estos seres son pura biología, será fácil trasladarla después a ciertos seres humanos, como es el caso de las mujeres, históricamente vinculadas a la biología y a la naturaleza. Al mismo tiempo, y aunque parezca contradictorio, el rechazo del determinismo nos lleva a aceptar con muchas menos reticencias que los seres humanos tenemos también rasgos biológicos, que deben considerarse igual de dignos que los mentales. No se trata, sin embargo, de rechazar las teorías biologicistas porque perjudiquen a las mujeres, a otros seres humanos y a los animales, sino porque simplifican en exceso la realidad y, por tanto, no la reflejan fielmente. Como propone Lynda Birke (1986, 1998), una forma de captar la complejidad del mundo que nos rodea consiste en acercarnos a él a partir de modelos interactivos de causalidad. Según este tipo de modelos, no es posible hablar de organismo, por un lado, y de ambiente, por otro; es decir, la dicotomía organismo/ambiente no es adecuada para aproximarnos a la realidad. Los organismos no se adaptan a un ambiente estático y pasivo, sino que ambos elementos interactúan, se modifican mutuamente y evolucionan de manera conjunta. Por otro lado, este enfoque nos conduce a fijarnos, antes que en las características que separan a las especies, en las interconexiones que hay entre los organismos, lo que nos lleva, a su vez, a cuestionar el dualismo humano/animal.

Lynda Birke, al recomendar que nos opongamos al determinismo reduccionista no solo en lo que respecta a los seres humanos, sino también a los animales, invita a las mujeres a solidarizarse con la causa animalista. Como ya hemos señalado en repetidas ocasiones, desde el ecofeminismo animalista se critica a la teoría feminista “clásica” el hecho de haber contribuido a sostener la dicotomía cultura/naturaleza y humano/animal. Si, como se ha argumentado de forma extensa en este trabajo, tenemos en cuenta que la estructura patriarcal constituye la base de todos los tipos de dominación (sexismo, racismo, especismo, explotación sin control de la naturaleza, etc.), entonces debemos

concluir que es necesario encontrar una estrategia común para combatir todos ellos. De este modo, resulta poco útil trabajar por mejorar la situación de las mujeres en la sociedad patriarcal si no se persigue al mismo tiempo la liberación de todos los demás seres discriminados. No debe perderse de vista, además, que es fundamental poner también en entredicho el sistema económico capitalista –vinculado desde su nacimiento a la estructura patriarcal–, causa de la opresión de millones de seres, tanto humanos como no humanos, y de la explotación sin límites de la naturaleza.

Volviendo a la cuestión del determinismo biológico, una manera de combatirlo, como ya se ha dado a entender, consiste en mostrar que los animales no son máquinas gobernadas por instintos, sino seres complejos, inteligentes y emotivos. Esto se ha logrado gracias a los importantes avances de la etología cognitiva. Esta disciplina científica nos ayuda a tomar conciencia de la complejidad de lo que nos rodea y, de este modo, a comprender que el pensamiento dicotómico no es adecuado si queremos alcanzar un conocimiento más realista del mundo. Asimismo, pone de manifiesto las relaciones que es posible hallar entre la ética y la epistemología. Reconocer que los animales son seres inteligentes y capaces de exhibir una amplia gama de emociones no solo amplía nuestro conocimiento sobre estos seres, sino que además nos obliga a poner en cuestión el trato que reciben, nos impele a ampliar el círculo de la moral. La etología cognitiva nos enseña también que las características que consideramos auténticamente humanas, como, entre otras, la racionalidad y la moral, son fruto de la evolución, y no un don surgido de la nada y concedido en exclusiva a los seres humanos. Existe, así, una línea continua entre la historia natural y la historia del ser humano, lo cual constituye una manifestación más de la dificultad de establecer límites claros entre naturaleza y cultura.

Así pues, si, por un lado, debemos rechazar el determinismo biológico porque no nos ofrece una imagen fiel de la compleja realidad; por otro, hemos de aprender a reconocer que los seres humanos tenemos rasgos biológicos, que somos también naturaleza. La mejor manera de terminar con el maltrato y el abuso hacia los animales consiste, precisamente, en reconocer nuestro parentesco con estos seres. Es fácil ver en un ser que sufre y padece, tiene inteligencia y emociones a un semejante. No es necesario, por tanto, adherirse a creencias panteístas ni elaborar una compleja metafísica para lograr el respeto hacia la naturaleza y sus criaturas. Basta simplemente con reconocer en los animales a seres semejantes a nosotros y con dejar de ver la naturaleza como un elemento externo y opuesto al ser humano. De esta actitud se beneficiarían

también todos aquellos seres humanos que se encuentran discriminados porque, de una u otra manera, se los asocia con la naturaleza y la animalidad. Tal ha sido durante siglos el caso de las mujeres, personas de razas no europeas y, en general, los seres humanos que no encajaban con el ideal del varón blanco de clase media o alta. De este modo, tomar conciencia de nuestros vínculos con el mundo natural supondría un paso esencial para terminar con la explotación de unos seres humanos por otros. Por último, no debemos olvidar que conseguir el respeto hacia la naturaleza no es solo una cuestión de justicia, sino que se está convirtiendo ya en un problema de supervivencia. De seguir actuando como hasta ahora, terminaremos por destrozar nuestro propio hábitat y por destruirnos a nosotros mismos como especie.

Después de todo lo expuesto, puedo sostener que ha quedado, si no demostrada, sí sólidamente argumentada la hipótesis que planteé al inicio de este trabajo: existe un vínculo esencial entre las dicotomías cultura/naturaleza, hombre/mujer y humano/animal que supone que, para combatir una de ellas, sea necesario combatirlas todas. También creo haber cumplido el segundo objetivo propuesto (el primero está implícito en la tesis) al haber argumentado extensamente sobre la necesidad de superar el pensamiento dicotómico por tres motivos fundamentales: la injusticia que supone la discriminación de millones de seres humanos y el maltrato a los animales; la necesidad de cambiar nuestro modo de relacionarnos con la naturaleza para evitar la destrucción de nuestro propio medio; y la posibilidad de obtener una imagen de la realidad más fiel que la que nos puede ofrecer el pensamiento dualista. Asimismo, pienso que he logrado el tercer objetivo al haber mostrado, apelando a la etología cognitiva, que los animales son seres inteligentes y emotivos que, como tales, merecen consideración moral por nuestra parte.

Por otra parte, creo que algunos de los temas que he tratado brevemente podrían ser objeto de una investigación más profunda. En este sentido, resulta muy interesante y esclarecedora la idea señalada más arriba de que, en el contexto de una investigación en la que están implicados animales, se forma un vínculo entre el investigador y el animal que termina por afectar a los resultados de la investigación. Normalmente, como también se ha mencionado, este fenómeno se deja de lado, se considera solo una variable molesta que hay que intentar controlar. Investigar este lazo serviría para conocer mejor nuestra manera de hacer ciencia, el grado de objetividad que es posible alcanzar realmente y, al mismo tiempo, nos ayudaría a saber más de los animales con los que investigamos y de nosotros mismos. Sin embargo, lo cierto es que, al ser este un

vínculo que no supone un gran obstáculo en lo que a la eficacia científica se refiere, no ha sido objeto de una reflexión adecuada. Si en vez de atender sobre todo a la eficacia de la ciencia, aspirásemos a alcanzar una imagen más realista del mundo, este lazo adquiriría una mayor relevancia.

Otra cuestión esencial que se ha mencionado a lo largo de este trabajo en repetidas ocasiones, pero sobre la que no se ha profundizado, es la del ecofeminismo ilustrado que plantea Alicia Puleo. A partir de esta interesante propuesta podría desarrollarse una extensa línea de investigación. La posibilidad de combinar la ética del cuidado –incluyendo el cuidado de la naturaleza y de los animales– con la de los principios no es solo una idea sugerente, sino que, a mi parecer, se trata de una solución posible y necesaria para conseguir superar nuestra relación de dominio con la naturaleza y los animales.

Por último, creo que de este trabajo es posible también extraer una enseñanza muy importante para los diversos tipos de activismo que buscan terminar con el sometimiento, ya sea de los seres humanos, de los animales o de la naturaleza. Como se ha argumentado a lo largo de todas estas páginas, no se puede luchar solo por una de estas causas, pues todas ellas se encuentran vinculadas. No obstante, llevar esta idea a la práctica no resulta en absoluto sencillo. Muchas personas que trabajan por la liberación de los seres humanos ni siquiera se han planteado que pueda existir esta relación. Sin embargo, en general, los activistas por los derechos de los animales están concienciados también con el sexismo, el racismo, la opresión de los más pobres, la explotación incontrolada de la naturaleza, etc. Por este motivo, creo que son los animalistas los que deben dar el primer paso y acercarse a otros movimientos con el fin de concienciar a sus activistas sobre la estrecha relación que existe entre los diversos tipos de dominación.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Adams, Carol J. (1990/2000): *The Sexual Politics of Meat. A Feminist-Vegetarian Critical Theory*. New York: Continuum.

----- (1993): “The Feminist Traffic in Animals”, en Greta Gaard (ed.): *Ecofeminism: Women, Animals, Nature*. Philadelphia: Temple University Press, pp. 195-218.

----- (1994): *Neither Man nor Beast: Feminism and the Defense of Animals*. New York: Continuum, 1995.

----- (1995a): “Caring about Suffering: A Feminist Exploration”, en Carol J. Adams (ed.) (1996): *Beyond Animal Rights. A Feminist Caring Ethic for the Treatment of Animals*. New York: Continuum, pp. 170-196.

----- (1995b): “Women-Battering and Harm to Animals”, en Carol J. Adams y Josephine Donovan (eds.) (1995): *Animals and Women: Feminist Theoretic Explorations*. Durham: Duke University Press, pp. 55-84.

----- (1996): “Ecofeminismo y consumo de animales”, en Karen J. Warren (ed.): *Filosofías ecofeministas*. Barcelona: Icaria, 2003, pp. 195-225.

Adán, Carme (2006): *Feminismo y conocimiento. De la experiencia de las mujeres al cúborg*. A Coruña: Espiral Maior.

Agra Romero, María Xosé (1998): “Introducción: feminismo y ecofeminismo”, en María José Agra Romero (comp.): *Ecología y feminismo*. Granada: Comares, pp. 1-21.

Andreu, Sergio (2011): “Los chimpancés hablan, mienten y hacen poesías con el lenguaje de signos”, *El Mundo*, 5 de mayo de 2011. Disponible en: <http://www.elmundo.es/elmundo/2011/05/05/ciencia/1304588917.html> (consultado el 20 de octubre de 2014).

Ardrey, Robert (1976): *La evolución del hombre: la hipótesis del cazador*. Madrid: Alianza, 1983.

Arluke, Arnold y Sax, Boria (1995): “The Nazi Treatment of Animals and People”, en Lynda Birke y Ruth Hubbard (eds.): *Reinventing Biology: Respect for Life and the Creation of Knowledge*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, pp. 228-260.

Atherton, Margaret (1993): "Cartesian Reason and Gendered Reason", en Louise M. Antony y Charlotte Witt (eds.): *A Mind of One's Own: Feminist Essays on Reason and Objectivity*. Boulder, Colorado: Westview Press, pp. 19-34.

Austin, John L. (1962): *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*. Compilado por J. O. Urmson. Barcelona: Paidós, 2004.

Bailey, Cathryn (2005): "On the backs of animals: The valorization of reason in contemporary animals ethics", *Ethics and the Environment*, 10, nº1, pp. 344-59.

Baum, Morrie y Hiestand, Laurie (1992): "Minimizing an inevitable bond: the study of automated avoidance in rats", en Hank Davis y Dianne Balfour (eds.): *The Inevitable Bond: Examining Scientist-Animal Interactions*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 232-239.

Bekoff, Marc y Hettinger, Ned (1994): "Animals, Nature and Ethics", *Journal of Mammalogy*, 75 (1), pp. 219-223.

Bekoff, Marc (2002): *Minding Animals. Awareness, Emotions, and Heart*. New York: Oxford University Press.

----- (2003): *Nosotros, los animales*. Madrid: Trotta, 2003.

----- (2006): "Animal Emotions and Animal Sentience and Why They Matter: Blending «Science Sense» with Common Sense, Compassion and Heart", en Jacky Turner y Joyce D'Silva (eds.): *Animals, Ethics and Trade: The Challenge of Animal Sentience*. London: Earthscan, pp. 27-40.

----- y Pierce, Jessica (2009): *Justicia salvaje. La vida moral de los animales*. Madrid: Turner, 2010.

Bekoff, Marc (2011): "Animal Instincts: Not What You Think They Are". Disponible en: http://greatergood.berkeley.edu/article/item/animal_instincts (consultado el 20 de septiembre de 2014).

----- (2012): "Do Rats Feel Empathy?" Disponible en: http://greatergood.berkeley.edu/article/item/empathic_rats (consultado el 25 de octubre de 2012).

Birke, Lynda (1986): *Women, Feminism and Biology: The Feminist Challenge*. Brighton, Sussex: Wheatsheaf Books.

----- (1994): *Feminism, Animals and Science: The Naming of the Shrew*. Philadelphia: Open University Press.

----- (1995a): "On Keeping a Respectful Distance", en Lynda Birke y Ruth Hubbard (eds.): *Reinventing Biology: Respect for Life and the Creation of Knowledge*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, pp. 75-88.

----- (1995b): "Exploring the Boundaries: Feminism, Animals, and Science", en Carol J. Adams y Josephine Donovan (eds.): *Animals and Women: Feminist Theoretic Explorations*. Durham: Duke University Press, pp. 32-54.

----- y Hubbard, Ruth (1995): "Introduction", en Lynda Birke y Ruth Hubbard (eds.): *Reinventing Biology: Respect for Life and the Creation of Knowledge*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, pp. ix-xvii.

Birke, Lynda y Michael, Mike (1997): "Hybrids, Rights and Their Proliferation", *Animal Issues*, vol. 1, n° 2, pp. 1-19.

Birke, Lynda (1998): "Biological Sciences", en Alison Jaggar e Iris M. Young (eds.): *A Companion to Feminist Philosophy*. Malden, Massachusetts: Blackwell, pp. 194-203.

----- y Parisi, Luciana (1999): "Animals, Becoming", en Peter H. Steeves (ed.): *Animals Others: On Ethics, Ontology, and Animal Life*. Albany: State University of New York Press, pp. 55-74.

Birke, Lynda (2000): "Supporting the Underdog: feminism, animal rights and citizenship in the work of Alice Morgan Wright and Edith Goode", *Women's History Review*, vol. 9, n°4, pp. 693-719.

----- (2003): "Who –or What- are the Rats (and Mice) in the Laboratory?", *Society and Animals*, vol. 11, n° 3, pp. 207-224.

-----; Bryld, Mette y Lykke, Nina (2004): "*Animal performances*. Una exploración de las intersecciones entre los estudios feministas sobre la ciencia y los estudios sobre las relaciones humano/animal", en Marta I. González García et al. (2008): *Razonar y actuar en defensa de los animales*. Madrid: Los libros de la catarata, pp. 59-81.

Birke, Lynda (2006): "Meddling with Medusa: on genetic manipulation, art and animals", *AI & Society*, vol. 20, n° 1, pp. 103-117.

----- (2007): "Relating Animals: feminism and our connections with nonhumans", *Humanity & Society*, vol. 31, n°4, pp. 305-318.

Birkeland, Janis (1993): "Ecofeminism: Linking Theory and Practice", en Greta Gaard (ed.): *Ecofeminism: Women, Animals, Nature*. Philadelphia: Temple University Press, pp. 13-59.

Bordo, Susan (1986): "The Cartesian Masculinization of Thought", *Signs*, vol. 11, nº3, pp. 439-456.

----- (1987): *The Flight to Objectivity: Essays on Cartesianism & Culture*. Albany: State University of New York Press.

Boysen, Sarah T. (1992): "Pongid pedagogy: the contribution of human-chimpanzee interactions to the study of ape cognition", en Hank Davis y Dianne Balfour (eds.): *The Inevitable Bond: Examining Scientist-Animal Interactions*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 205-217.

Buettinger, Craig (1997): "Women and Antivivisection in Late Nineteenth Century America", *Journal of Social History*, vol. 30, nº 4, pp. 857-872.

Charlton, Anna E. (1999): "Las mujeres y los animales", *Teorema*, vol. 18 (3), pp. 103-15.

Butler, Judith (1993): "Críticamente subversiva", en Rafael M. Mérida Jiménez (ed.) (2002): *Sexualidades Transgresoras. Una antología de estudios queer*. Barcelona: Icaria, pp. 55-79.

----- (1997): *Excitable Speech: A Politics of the Performative*. New York: Routledge.

Cobbe, Frances P. (1863): "The Rights of Man and the Claims of Brutes", en Susan Hamilton (ed.) (2004): *Animal Welfare and Anti-vivisection 1870-1910: Nineteenth Century Woman's Mission*. London: Routledge, pp. 1-49.

----- (1872a): "The Consciousness of Dogs", en Susan Hamilton (ed.) (2004): *Animal Welfare and Anti-vivisection 1870-1910: Nineteenth Century Woman's Mission*. London: Routledge, pp. 50-82.

----- (1872b): "Dogs Whom I have Met", en Susan Hamilton (ed.) (2004): *Animal Welfare and Anti-vivisection 1870-1910: Nineteenth Century Woman's Mission*. London: Routledge, pp. 83-98.

----- (1875a): "The Moral Aspect of Vivisection", en Susan Hamilton (ed.) (2004): *Animal Welfare and Anti-vivisection 1870-1910: Nineteenth Century Woman's Mission*. London: Routledge, pp. 99-114.

----- (1875b): "Sacrificial Medicine", en Susan Hamilton (ed.) (2004): *Animal Welfare and Anti-vivisection 1870-1910: Nineteenth Century Woman's Mission*. London: Routledge, pp. 115-126.

----- (1877): “Mr Lowe and the Vivisection Act”, en Susan Hamilton (ed.) (2004): *Animal Welfare and Anti-vivisection 1870-1910: Nineteenth Century Woman’s Mission*. London: Routledge, pp. 127-139.

----- (1881): “The Medical Profession and Its Morality”, en Susan Hamilton (ed.) (2004): *Animal Welfare and Anti-vivisection 1870-1910: Nineteenth Century Woman’s Mission*. London: Routledge, pp.140-175.

----- (1882a): “Zoophily”, en Susan Hamilton (ed.) (2004): *Animal Welfare and Anti-vivisection 1870-1910: Nineteenth Century Woman’s Mission*. London: Routledge, pp. 176-185.

----- (1882b): “Vivisection: Four Replies”, en Susan Hamilton (ed.) (2004): *Animal Welfare and Anti-vivisection 1870-1910: Nineteenth Century Woman’s Mission*. London: Routledge, pp. 186-202.

----- (1882c): “Hygeiolatry”, en Susan Hamilton (ed.) (2004): *Animal Welfare and Anti-vivisection 1870-1910: Nineteenth Century Woman’s Mission*. London: Routledge, pp. 203-213.

----- (1882d): “Vivisection and its Two-Faced Advocates”, en Susan Hamilton (ed.) (2004): *Animal Welfare and Anti-vivisection 1870-1910: Nineteenth Century Woman’s Mission*. London: Routledge, pp. 214-230.

----- (1882e): *The Higher Expediency*, en Susan Hamilton (ed.) (2004): *Animal Welfare and Anti-vivisection 1870-1910: Nineteenth Century Woman’s Mission*. London: Routledge, pp. 271-290.

----- (1888a): “The Education of the Emotions”, en Susan Hamilton (ed.) (2004): *Animal Welfare and Anti-vivisection 1870-1910: Nineteenth Century Woman’s Mission*. London: Routledge, pp. 231-244.

----- (1888b): “The Scientific Spirit of the Age”, en Susan Hamilton (ed.) (2004): *Animal Welfare and Anti-vivisection 1870-1910: Nineteenth Century Woman’s Mission*. London: Routledge, pp. 245-258.

----- (1895): “The Ethics of Zoophily”, en Susan Hamilton (ed.) (2004): *Animal Welfare and Anti-vivisection 1870-1910: Nineteenth Century Woman’s Mission*. London: Routledge, pp. 259-270.

Coetzee, John M. (2003): *Elizabeth Costello*. Barcelona: Mondari, 2004.

Corbey, Raymond (2005): *The Metaphysics of Apes. Negotiating the Animal-Human Boundary*. Cambridge: Cambridge University Press.

Crist, Eileen (1999): *Images of Animals: Anthropomorphism and Animal Mind*. Philadelphia: Temple University Press, 2000.

Curtin, Deane (1991): "Toward an Ecological Ethic of Care", en Josephine Donovan y Carol Adams (eds.) (1996): *Beyond Animal Rights. A Feminist Caring Ethic for the Treatment of Animals*. New York: Continuum, pp. 60-76.

----- (1996): "Hacia una ética de respeto por la naturaleza", en Karen J. Warren (ed.): *Filosofías ecofeministas*. Barcelona: Icaria, 2003, pp. 127-147.

Darwin, Charles (1871): *El origen del hombre y la selección en relación al sexo*. Madrid: EDAF, 1972.

Davis, Hank y Balfour, Dianne (1992): "The inevitable bond", en Hank Davis y Dianne Balfour (eds.): *The Inevitable Bond: Examining Scientist-Animal Interactions*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1-5.

Davis, Karen (1995): "Thinking Like a Chicken: Farm Animals and the Feminine Connection", en Carol J. Adams y Josephine Donovan (eds.): *Animals and Women: Feminist Theoretic Explorations*. Durham: Duke University Press, pp. 192-212.

Dawkins, Marian S. (1998): *Through Our Eyes Only? The Search for Animal Consciousness*. New York: Oxford University Press.

----- (2000): "Animal Minds and Animal Emotions", *American Zoology*, 40 (6), pp. 833-888.

----- (2008): "The Science of Animal Suffering". Disponible en: <http://users.ox.ac.uk/~abrg/papers/dawkins/eth1557.pdf> (consultado el 20 de septiembre de 2014).

----- (2013): "Entrevista de Eduard Punset a Marian Stamp Dawkins". Oxford, 11 de enero de 2013. Disponible en: <http://www.redesparalaciencia.com/?p=8347> (consultado el 20 de octubre de 2014).

Dawkins, Richard (1976): *El gen egoísta*. Barcelona: Labor, 1979.

De Lora, Pablo (2003): *Justicia para los animales*. Madrid: Alianza.

De Waal, Frans (2005): *El mono que llevamos dentro*. Barcelona: Tusquets, 2007.

----- (2006): "Looking at Flipper, Seeing Ourselves", *The New York Times*, 9 de octubre de 2006. Disponible en:

http://www.nytimes.com/2006/10/09/opinion/09dewaal.html?_r=1&oref=slogin
(consultado el 15 de octubre de 2013).

----- (2010): “Morals without God?”, *The Stone*, 17 de octubre de 2010. Disponible en:
http://opinionator.blogs.nytimes.com/2010/10/17/morals-without-god/?_r=0 (consultado
el 19 de febrero de 2015).

----- (2013): *El bonobo y los diez mandamientos. En busca de la ética entre los primates*. Barcelona: Tusquets, 2014.

DeMello, Margo (2012): *Animals and Society. An Introduction to Human-Animal Studies*. New York: Columbia University Press.

Descartes, René (1637): *Discurso del método*. Madrid: Espasa Calpe, 1975.

----- (1646, 1649): “René Descartes: From the Letters of 1646 and 1649”, en Linda Kalof y Amy Fitzgerald (2007): *The Animals Reader. The Essential Classic and Contemporary Writings*. Oxford: Berg Publishers, pp. 59-62.

----- (1664): *El tratado del hombre*. Madrid: Alianza, 1990.

Despret, Vinciane (2004): “The Body We Care For: Figures of Anthro-zoo-genesis”, *Body & Society*, vol. 10, n° 2-3, pp. 111-134.

Dewsbury, Donald A. (1992): “Studies of rodent-human interaction in animal psychology”, en Hank Davis y Dianne Balfour (eds.): *The Inevitable Bond: Examining Scientist-Animal Interactions*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 27-43.

Donovan, Josephine (1990): “Animal Rights and Feminist Theory”, *Signs*, vol. 15, n°2, pp. 350-375.

----- (1994): “Attention to Suffering: Sympathy as a Basis for Ethical Treatment of Animals”, en Josephine Donovan y Carol J. Adams (eds) (1996): *Beyond Animal Rights: A Feminist Caring Ethic for the Treatment of Animals*. New York: Continuum, pp. 147-169.

----- (2006): “Feminist and the Treatment of Animals: From Care to Dialogue”, *Signs*, vol. 31, n°2, pp. 305-329.

Elston, Mary Ann (1987): “Women and Anti-vivisection in Victorian England”, en Nicolaas A. Rupke (ed.): *Vivisection in Historical Perspective*. London: Routledge, pp. 259-294.

Estep, Dan Q. y Hetts, Suzanne (1992): "Interactions, relationships, and bonds: the conceptual basis for scientist-animal relations", en Hank Davis y Dianne Balfour (eds.): *The Inevitable Bond: Examining Scientist-Animal Interactions*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 6-26.

Fausto-Sterling, Anne (2003): "The problem with sex/gender and nature/nurture", en Simon J. Williams et al. (eds.): *Debating Biology. Sociological reflexions on health, medicine and society*. London: Routledge, pp. 123-132.

Fedigan, Linda Marie (2005): "Primateology is an Equal-Opportunity Science", en Lesley Biggs y Pamela Downe (eds.): *Gendered Intersections: An Introduction to Women's and Gender Studies*. Fernwood Publishing, pp. 362-366.

Fentress, John C. (1992): "The covalent animal: on bonds and their boundaries in behavioral research", en Hank Davis y Dianne Balfour (eds.): *The Inevitable Bond: Examining Scientist-Animal Interactions*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 44-71.

Fisher, Helen (1999): *El primer sexo. Las capacidades innatas de las mujeres y cómo están cambiando el mundo*. Madrid: Taurus, 2000.

Fraisse, Geneviève (1989): *Musa de la razón. La democracia excluyente y la diferencia de los sexos*. Madrid: Cátedra, 1991

Francione, Gary L. (1995): "Abortion and Animal Rights: Are They Comparable Issues?", en Carol J. Adams y Josephine Donovan (eds.): *Animals and Women: Feminist Theoretic Explorations*. Durham: Duke University Press, pp. 149-159.

Gaard, Greta (1993a): "Living Interconnections with Animals and Nature", en Greta Gaard (ed.): *Ecofeminism: Women, Animals, Nature*. Philadelphia: Temple University Press, pp. 1-12.

----- (1993b): "Ecofeminism and Native American Cultures: Pushing the Limits of Cultural Imperialism?", en Greta Gaard (ed.): *Ecofeminism: Women, Animals, Nature*. Philadelphia: Temple University Press, pp. 295-314.

----- (2002): "Vegetarian Ecofeminism", *Frontiers*, vol. 23, nº 3, pp. 117-146.

Gaarder, Emily (2011): "Where the Boys Aren't: The Predominance of Women in Animal Rights Activism", *Feminist Formations*, vol. 23, nº 2, pp. 54-76.

Garner, Robert (2003): "Political Ideologies and the Moral Status of Animals", *Journal of Political Ideologies*, vol. 8 (2), pp. 233-246.

Gatens, Moira (1998): "Modern Rationalism", en Alison Jaggar e Iris M. Young (eds.): *A Companion to Feminist Philosophy*. Malden, Massachusetts: Blackwell, pp. 21-29.

George, Kathryn P. (2000): *Animal, Vegetable, or Woman? A Feminist Critique of Ethical Vegetarianism*. Albany: State University of New York Press.

Gilligan, Carol (1982): *La moral y la teoría: psicología del desarrollo femenino*. México: Fondo de Cultura Económico, 1985.

Ginsburg, Benson E. y Hiestand, Laurie (1992): "Humanity's «best friend»: the origins of our inevitable bond with dogs", en Hank Davis y Dianne Balfour (eds.): *The Inevitable Bond: Examining Scientist-Animal Interactions*. Cambridge: Cambridge University Press, pp.93-108.

González García, Marta I. y Pérez Sedeño, Eulalia (2002): "Ciencia, tecnología y género", *Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología, Sociedad e Innovación*, nº2.

González García, Marta I. y Rodríguez Carreño, Jimena (2008): "Al margen de los márgenes: encuentros y desencuentros entre feminismo y defensa de los animales", Marta González et al. (coords.): *Razonar y actuar en defensa de los animales*. Madrid: Los libros de la catarata, pp. 83-106.

Goodall, Jane y Bekoff, Marc (2002): *Los diez mandamientos para compartir el planeta con los animales que amamos*. Barcelona: Paidós, 2003.

Goodall, Jane (2002): "Introducción", en Jane Goodall y Marc Bekoff: *Los diez mandamientos para compartir el planeta con los animales que amamos*. Barcelona: Paidós, 2003, pp. 13-23.

Gould, Stephen J. (1981): *La falsa medida del hombre*. Barcelona: Antoni Bosch editor, 1984.

Grant, Linda (1993): *Sexing the Millennium: A Political History of the Sexual Revolution*. London: Harper Collins.

Griffin, Donald R. (1984): *El pensamiento de los animales*. Barcelona: Ariel, 1986.

Grimshaw, Jean (1991/1993): "La idea de una ética femenina", en Peter Singer (ed.): *Compendio de ética*. Madrid: Alianza, 1995, pp. 655-666.

Grosz, Elizabeth (1993): "Bodies and Knowledges: Feminism and the Crisis of Reason", en Linda Alcoff y Elizabeth Potter (eds.): *Feminist Epistemologies (Thinking Gender)*. New York: Routledge, pp. 187-215.

Gruen, Lori (1991/1993): “Los animales”, en Peter Singer (ed.): *Compendio de ética*. Madrid: Alianza, 1995, pp. 469-481.

Guerra Palmero, María José (2000): “Derechos de los animales y justicia interespecífica”, *Laguna*, nº 7, pp. 375-379.

Hall, Lee (2000): “Personalidad legal y simios antropoides”, *Laguna*, nº 7, pp. 349-351.

Hamilton, Susan (2004a): “Introduction”, en Susan Hamilton (ed.): *Animal Welfare and Anti-vivisection 1870-1910: Nineteenth Century Woman’s Mission*. London: Routledge, pp. XIV-XLVII.

----- (2004b): “Biographies”, en Susan Hamilton (ed.): *Animal Welfare and Anti-vivisection 1870-1910: Nineteenth Century Woman’s Mission*. London: Routledge, pp. XLVIII-IXV.

Haraway, Donna (1997): *Testigo_Modesto@Segundo_Milenio. HombreHembra©_Conoce_Oncoración®. Feminismo y Tecnociencia*. Barcelona, UOC, 2004.

----- (2003): *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press.

Harding, Sandra (1993): *Ciencia y feminismo*. Madrid: Ediciones Morata, 1996.

Hill, John L. (1996): *The Case for Vegetarianism: Philosophy for a Small Planet*. Lanham, Maryland: Rowman and Littlefield Publishers.

Hillman, James (1972): *El mito del análisis: tres ensayos de psicología arquetípica*. Madrid: Siruela, 2000.

Hrdy, Sarah B. (1981/1999): *The Woman that Never Evolved*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1999.

Hume, David (1739-1740): *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid: Tecnos, 1992.

Jahme, Carole (2000): *Bellas y bestias. El papel de las mujeres en los estudios sobre primates*. Madrid: Ateles Editores, 2002.

Kant, Immanuel (1785): *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Espasa-Calpe, 1990.

Kappeler, Susanne (1995): “Speciesism, Racism, Nationalism... or the Power of Scientific Subjectivity”, en Carol J. Adams y Josephine Donovan (eds.): *Animals and*

Women: Feminist Theoretic Explorations. Durham: Duke University Press, pp. 320-352.

Kean, Hilda (1995): "Smooth Cool Men of Science: the feminists and socialist response to vivisection", *History Workshop Journal*, 40 (1), pp. 16-38.

Kelch, Thomas G. (1999): "The Role of the Rational and the Emotive in a Theory of Animal Rights", *Boston College Environmental Affairs Law Review*, vol. 27 (1), pp. 1-41.

Keller, Evelyn Fox (1985): *Reflexiones sobre género y ciencia*. Valencia: Alfons el Magnànim, 1991.

Kemmerer, Lisa (2012): "Introduction", en Lisa Kemmerer (ed.): *Speaking Up for animals: An Anthology of Women's Voices*. Boulder: Paradigm Publishers, pp. 1-34.

Kheel, Marti (1985): "Nature and Feminist Sensitivity", en Tom Regan y Peter Singer (eds.) (1976/1989): *Animal Rights and Human Obligations*. New Jersey: Prentice-Hall, 1989, pp. 256-265.

----- (1993): "From Heroic to Holistic Ethics: The Ecofeminist Challenge", en Greta Gaard (ed.): *Ecofeminism: Women, Animals, Nature*. Philadelphia: Temple University Press, pp. 243-271.

King, Roger J. H. (1996): "Respetando la naturaleza: éticas feministas y el medio ambiente", en Karen J. Warren (ed.) (1996): *Filosofías ecofeministas*. Barcelona: Icaria, 2003, pp. 149-171.

King, Ynestra (1989): "Curando las heridas: ecología, feminismo y el dualismo naturaleza/cultura", en María Xosé Agra Romero (comp.) (1998): *Ecología y feminismo*. Granada: Comares, pp. 63-96.

Kruse, Corwin R. (1999): "Gender, Views of Nature and Support for Animal Rights", *Society and Animals*, vol. 7 (3), pp. 179-198.

Lahar, Stephanie (1993): "Roots: Rejoining Natural and Social History", en Greta Gaard (ed.): *Ecofeminism: Women, Animals, Nature*. Philadelphia: Temple University Press, pp. 91-117.

Lansbury, Coral (1985): *The Old Brown Dog: Women, Workers, and Vivisection in Edwardian England*. Madison: The University of Wisconsin Press.

Latour, Bruno (1991): *Nunca hemos sido modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Madrid: Debate, 1993.

----- (2005): *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press.

Le Bon, Gustave (1927?): *Estudio de las civilizaciones y de las razas*. Madrid: Aguilar, (s.a.).

Le Bras-Chopard, Aremelle (2000): *El zoo de los filósofos*. Madrid: Taurus, 2003.

Lehman, Hugh (1992): "Scientist-animal bonding: some philosophical reflections", en Hank Davis y Dianne Balfour (eds.): *The Inevitable Bond: Examining Scientist-Animal Interactions*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 383-396.

Leneman, Leah (1997): "The Awakened Instinct: vegetarianism and the women's suffrage movement in Britain", *Women's History Review*, vol. 6, nº 2, pp. 271-287.

Lewontin, Richard C.; Rose, Steven y Kamin, Leon J. (1984): *No está en los genes. Crítica del racismo biológico*. Barcelona: Grijalbo Mondadori, 1996.

Li, Huey-li (1993): "A Cross-Cultural Critique of Ecofeminism", en Greta Gaard (ed.): *Ecofeminism: Women, Animals, Nature*. Philadelphia: Temple University Press, pp. 272-294.

Lloyd, Genevieve (1984): *The Man of Reason: "Male" and "Female" in Western Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.

----- (1998): "Rationality", en Alison Jaggar e Iris M. Young (eds.): *A Companion to Feminist Philosophy*. Malden, Massachusetts: Blackwell, pp. 165-172.

López de la Vieja, María Teresa (2008): "Justicia y cuidado", en Alicia H. Puleo (ed.): *El reto de la igualdad de género: nuevas perspectivas de ética y filosofía política*. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 238-257.

Lowe, Brian M. y Ginsberg, Caryn F. (2002): "Animal Rights as a Post-Citizenship Movement", *Society and Animals*, vol. 10 (2), pp. 203-215.

Lucas, Shery (2005): "A Defense of the Feminist-Vegetarian Connection", *Hypatia*, vol. 20, nº1, pp. 150-177.

Luke, Brian (1992): "Justice, Caring and Animal Liberation", en Josephine Donovan y Carol J. Adams (eds.) (1996): *Beyond Animal Rights: A Feminist Caring Ethic for the Treatment of Animals*. New York: Continuum, pp. 77-102.

----- (1995): “Taming Ourselves or Going Feral? Toward a Nonpatriarchal Metaethic of Animal Liberation”, en Carol J. Adams y Josephine Donovan (eds.): *Animals and Women: Feminist Theoretic Explorations*. Durham: Duke University Press, pp: 290-319.

----- (2007): *Brutal: Manhood and the Exploitation of Animals*. Illinois: University of Illinois Press.

Manning, Rita C. (1992): “Caring for Animals”, en Josephine Donovan y Carol J. Adams (eds.) (1996): *Beyond Animal Rights: A Feminist Caring Ethic for the Treatment of Animals*. New York: Continuum, pp. 103-125.

Marks, Lara (1998): “Una «jaula» de mujeres ovuladoras. Historia de los primeros ensayos clínicos de la píldora oral anticonceptiva, 1950-1959”, en Montserrat Cabré i Pairet y Fernando Salmón Muñiz (eds.): *Sexo y género en medicina: una introducción a los estudios de las mujeres y de género en ciencias de la salud*. Santander: Universidad de Cantabria, 2013, pp. 165-198.

Martin, Emily (1991): “The Egg and The Sperm: How Science Has Constructed a Romance Based on Stereotypical Male-Female Roles”, *Signs*, vol 16, nº3.

----- (1995): “Working across the Human-Other Divide”, en Lynda Birke y Ruth Hubbard (eds.): *Reinventing Biology: Respect for Life and the Creation of Knowledge*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, pp. 261-275.

Martínez Pulido, Carolina (2003): *El papel de la mujer en la evolución humana*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Merchant, Carolyn (1980): *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*. Harper San Francisco, 1990.

Midgley, Mary (1983a): *Animals and Why They Matter*. Athens: Georgia University Press, 1984.

----- (1983b): “La tradición racionalista”, en Marta Tafalla (2004) (comp.): *Los derechos de los animales*. Barcelona: Idea Books, pp. 125-141.

----- (1991/1993): “El origen de la ética”, en Peter Singer (ed.): *Compendio de ética*. Madrid: Alianza, 1995, pp. 29-42.

----- (1996): *Delfines, sexo y utopías. Doce ensayos para sacar la filosofía a la calle*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2002.

Montaigne, Michel de (1580): *Apología de Raimundo Sabunde*. Madrid: Sarpe, 1984.

- Morris, Desmond (1967): *El mono desnudo*. Barcelona: Plaza y Janés, 2000
- Mosterín, Jesús (1998): *¡Vivan los animales!* Barcelona: Debolsillo, 2003.
- Nibert, David A. (2013): *Animal Oppression and Human Violence. Domesecration, Capitalism, and Global Conflict*. New York: Columbia University Press.
- Nickell, Darcy y Herzog, Harold A. (1996): “Ethical Ideology and Moral Persuasion: Personal Moral Philosophy, Gender and Judgements of Pro- and Anti-animal Research Propaganda”, *Society and Animals*, vol. 4 (1), pp. 53-64.
- Nussbaum, Martha C. (2006): *Frontiers of justice: disability, nationality, species membership*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Peek, Charles W.; Bell, Nancy J. y Dunham, Charlotte C. (1996): “Gender, Gender Ideology and Animals Rights Advocacy”, *Gender and Society*, vol. 10, nº4, pp. 464-478.
- Peña, Lorenzo (2012): “Derechos y deberes de nuestros hermanos inferiores”, en Rodríguez Carreño, Jimena (ed.): *Animales no humanos entre animales humanos*. Madrid: Plaza y Valdés, pp. 277-328.
- Pepperberg, Irene M. (1992): “Social interaction as a condition for learning in avian species: a synthesis of the disciplines of ethology and psychology”, en Hank Davis y Dianne Balfour (eds.): *The Inevitable Bond: Examining Scientist-Animal Interactions*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 178-204.
- Pintos Peñaranda, M^a Luz (2002): “Cuerpo de mujer y violencia simbólica: una realidad universal”, en Jacinto Rivera de Rosales y M^a del Carmen López Sáenz (coord.): *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*. Madrid, UNED, pp. 291-316.
- Plumwood, Val (1991): “Naturaleza, yo y género: feminismo, filosofía medioambiental y crítica del racionalismo”, María Xosé Agra Romero (comp.): *Ecología y feminismo*. Granada: Comares, 1998, pp. 227-259.
- (1993): *Feminism and the Mastery of Nature*. London: Routledge.
- (2004): “Feminismo y ecología: ¿Artemisa versus Gaia?”, en María Luisa Cavana, Alicia Puleo y Cristina Segura (coords.): *Mujeres y ecología: historia, pensamiento, sociedad*. Madrid: Al-Mudayna, pp. 53-106.
- Pozas Terrados, Pedro (2014): *Defensores de la igualdad. Libertad sin cadenas, más allá de la genética*. Madrid: Punto Rojo Libros.

Puleo, Alicia H. (2000): “Derechos versus contractualismo: personas, simios y la ética ecofeminista”, *Laguna*, nº 7, pp. 353-357.

----- (2004): “Feminismo y tauromaquia”, *El Viejo Topo*, nº 195-196, pp. 72-77.

----- (2005): “Del ecofeminismo clásico al deconstructivo: principales corrientes de un pensamiento poco conocido”, en Celia Amorós y Ana de Miguel (eds.): *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización*. Tomo 3. Madrid: Minerva Ediciones, pp. 121-152.

----- (2008): “Libertad, igualdad, sostenibilidad. Por un ecofeminismo ilustrado”, *Isegoría*, nº 38, pp. 39-59.

----- (2011): *Ecofeminismo para otro mundo posible*. Madrid: Cátedra.

----- (2015): “El ecofeminismo y sus compañeros de ruta. Cinco claves para una relación positiva con el Ecologismo, el Ecosocialismo y el Decrecimiento”, en Alicia H. Puelo (ed.): *Ecología y género en diálogo interdisciplinar*. Madrid: Plaza y Valdés, pp. 387-405.

Rader, Karen (2004): *Making Mice: Standardizing Animals for American Biomedical Research, 1900-1955*. Princeton: Princeton University Press.

Regan, Tom (1986): “The Case for Animal Rights”, en Tom Regan y Peter Singer (eds.) (1976/1989): *Animal Rights and Human Obligations*. New Jersey: Prentice-Hall, 1989, pp. 105-114.

Riechmann, Jorge (2005): *Todos los animales somos hermanos. Ensayos sobre el lugar de los animales en las sociedades industrializadas*. Madrid: Los libros de la catarata.

Romero Martín-Estévez, Rita (2015): “La Iglesia católica ante el trato a los animales: dilema e incoherencia”, en el blog *El caballo de Nietzsche* de *eldiario.es*. Accesible en: http://www.eldiario.es/caballodenietzsche/Iglesia-Catolica-animales-dilema-incoherencia_6_375572447.html (consultado el 16 de abril 2015).

Rogers, Lesley J. (1997): *Minds of Their Own. Thinking and Awareness in Animals*. St. Leonards, Australia: Allen & Unwin.

----- y Kaplan, Gisela (2006): “Elephants That Paint, Birds That Make Music: Do Animals Have an Aesthetic Sense?”, *Cerebrum*, 1 de octubre de 2006. Accesible en: http://www.dana.org/Cerebrum/2006/Elephants_That_Paint,_Birds_That_Make_Music/ (consultado el 4 de diciembre de 2014).

Rose, Hilary (1995): "Learning from the New Priesthood and the Shrieking Sisterhood: debating the life sciences in Victorian England", en Lynda Birke y Ruth Hubbard (eds.): *Reinventing Biology: Respect for Life and the Creation of Knowledge*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, pp. 3-20.

Sabater Pi, Jordi (1978/1984): *El chimpancé y los orígenes de la cultura*. Barcelona: Anthropos, 1984.

Scheler, Max (1927): *Esencia y formas de la simpatía*. Buenos Aires: Losada, 1957.

Schiebinger, Londa (1988): "Cuando la ciencia era mujer", en Javier Ordóñez y Alberto Elena (comps.) (1990): *La ciencia y su público: perspectivas históricas*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 71-111.

Schopenhauer, Arthur (1841): *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Madrid: Siglo Veintiuno, 1993.

Shapin, Steven (2007): "Vegetable Love: The history of vegetarianism", *The New Yorker*, January 22, pp. 80-84.

Shapiro, Kenneth (1994): "The Caring Sleuth: Portrait of an Animal Rights Activist", en Josephine Donovan y Carol J. Adams (eds.) (1996): *Beyond Animal Rights: A Feminist Caring Ethic for the Treatment of Animals*. New York: Continuum, pp. 126-146.

Shiva, Vandana (1988): *Abrazar la vida: mujer, ecología y desarrollo*. Madrid: horas y HORAS, 1995.

Singer, Peter (1975/1990): *Liberación animal*. Madrid: Trotta, 1999.

----- (1999): "Ética más allá de la especie", en Marta Tafalla (2004) (comp.): *Los derechos de los animales*. Barcelona: Idea Books, pp. 47-54.

----- y Casal, Paula (2000): "El Proyecto Gran Simio y el concepto de persona", *Laguna*, nº 7, pp. 333-347.

Slicer, Deborah (1996): "¿Tu perro o tu hija? Una reflexión feminista sobre la experimentación animal", en Karen J. Warren (ed.): *Filosofías ecofeministas*. Barcelona: Icaria, 2003, pp. 171-193.

Summerlee, Alastair J. S. (1992): "Behavioral arousal and its effect on the experimental animal and the experimenter", en Hank Davis y Dianne Balfour (eds.): *The Inevitable Bond: Examining Scientist-Animal Interactions*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 132- 152.

Taylor, Thomas (1792): *A Vindication of the Rights of Brutes*. Gainesville, Florida: Scholars' Facsimiles & Reprints, 1966.

Thornhill, Randy y Palmer, Craig T. (2000): "Why men rape?", *The Sciences*, vol. 40 (1), pp. 30-36.

Vance, Linda (1993): "Ecofeminism and the Politics of Reality", en Greta Gaard (ed.): *Ecofeminism: Women, Animals, Nature*. Philadelphia: Temple University Press, pp. 118-145.

Warren, Karen J. (1996): "Introducción. Filosofías ecofeministas: una mirada general", en Karen J. Warren (ed.) (1996): *Filosofías ecofeministas*. Barcelona: Icaria, 2003, pp. 11-33.

Witt, Charlotte (1993): "Feminist Metaphysics", en Louise M. Antony y Charlotte Witt (eds.): *A Mind of One's Own: Feminist Essays on Reason and Objectivity*. Boulder: Westview Press, pp. 273-288.

Wolf, Ursula (2012): *Ética de las relaciones entre humanos y animales*. Madrid: Plaza y Valdés, 2014.

RESUMEN

La relación entre las dicotomías cultura-naturaleza, hombre-mujer y humano-animal en el pensamiento feminista

A lo largo de estas páginas trato de mostrar que existe un vínculo esencial entre las dicotomías naturaleza/cultura, hombre/mujer y humano/animal que implica que, para combatir una, sea necesario combatirlas todas. Esta hipótesis es poco común dentro de la teoría feminista “clásica”, que, por lo general, ha tendido a cuestionar el dualismo hombre/mujer, pero no los otros dos, pues su objetivo ha sido siempre asegurar un lugar para las mujeres en la cultura y en la humanidad. Se trata, sin embargo, de una tesis aceptada dentro del ecofeminismo animalista, de ahí que base gran parte del trabajo en las teorías que caen bajo tal denominación. En el desarrollo de la argumentación han surgido otros problemas esenciales dentro de la teoría feminista, como son los dualismos razón/emoción y mente/cuerpo. A su vez, esta última dicotomía me ha llevado a realizar una crítica de la ciencia y del dualismo sujeto/objeto.

Como acabo de señalar, la hipótesis de la que parto es que las dicotomías hombre/mujer, cultura/naturaleza y humano/animal están tan vinculadas que para combatir la primera de ellas (tal es el propósito del feminismo) es necesario poner en cuestión, al mismo tiempo y en la misma medida, las otras dos. Así pues, el primer objetivo que me planteo es mostrar la gran interrelación que ha existido a lo largo de la historia del pensamiento occidental –incluido el momento actual– entre tales dicotomías. En segundo lugar, pretendo hacer ver la necesidad de superar el pensamiento dicotómico por dos razones fundamentales. La primera de ellas tiene que ver con la justicia: no es lícito que las mujeres –así como muchos otros seres humanos– sigan estando hoy en día en una posición de subordinación; como tampoco podemos considerar justo que se siga tratando a los animales como objetos, como seres a los que no les debemos ningún tipo de consideración moral. La segunda razón se refiere a nuestra propia supervivencia. Mientras sigamos considerando la naturaleza como algo externo a nosotros que es necesario dominar, continuaremos agravando los problemas ecológicos que ya sufrimos. Sería posible, además, añadir un tercer motivo, este de tipo epistemológico. Aunque el pensamiento dicotómico ha sido eficaz en lo que a la ciencia se refiere, no nos ofrece, sin embargo, una imagen fiel de la realidad, cuya complejidad

no le permite encajar en pares de categorías separadas radicalmente, enfrentadas y jerarquizadas.

El tercer objetivo consiste en mostrar que, al margen de las consecuencias negativas que puedan derivarse para los seres humanos del dualismo humano/animal, los animales son dignos por sí mismos de consideración moral.

El trabajo realizado, orientado por la hipótesis y los objetivos propuestos, me ha llevado a las conclusiones que se exponen a continuación.

Peter Singer y Tom Regan, los teóricos varones más influyentes que han intentado combatir la dicotomía humano/animal con el fin de lograr cierta consideración moral hacia los animales, han sostenido, sin embargo, el dualismo que separa razón y emoción. Al negar la importancia de las emociones como fuente legítima de decisión moral, contribuyen a reforzar la idea de que las emociones son algo de lo que hay que desconfiar, pues son variables y caprichosas. Sin embargo, la razón constituye solo uno de los elementos que participan en la toma de decisiones morales. Además de esta, sentimientos como los de repulsa y compasión son esenciales.

Racionalmente, conociendo todo lo que actualmente se sabe sobre la capacidad de sufrimiento de los animales, cualquier persona debería estar de acuerdo con la afirmación de que no debemos maltratarlos. Lo que falla en este caso no es el razonamiento, sino la motivación moral, que tiene que ver con los distintos afectos altruistas y con sus correspondientes virtudes. Así pues, el mayor obstáculo para lograr la consideración moral de los animales está en nuestras emociones antes que en la falta de comprensión de los argumentos racionales que tratan de hacernos ver que estos seres sienten y padecen de forma semejante a los humanos.

Si aceptamos que las emociones sí son una base legítima de la decisión y de la acción moral, es necesario entonces buscar una teoría moral que parta de tal creencia. La teoría feminista del cuidado de los animales que propone Josephine Donovan (1994, 2006) es muy completa. Hay que advertir, sin embargo, que prescindir de conceptos como el de justicia para hablar en su lugar de cuidado puede dar lugar al mantenimiento de situaciones inicuas para las mujeres. De ahí que, desde mi punto de vista, resulte tan convincente la postura de Alicia Puleo (2008, 2011), que se define como ecofeminista ilustrada. El ecofeminismo ilustrado no renuncia al universalismo ilustrado, reivindica la igualdad y la autonomía de las mujeres, y fomenta la universalización de los valores de la ética del cuidado hacia los humanos y hacia la naturaleza. Asimismo, afirma la unidad y la continuidad de la naturaleza a partir del conocimiento evolucionista y del

sentimiento de compasión. De este modo, la necesidad de valorar la empatía y el cuidado no impide que debamos seguir contando con la ética de los principios y con el concepto de derecho.

El hecho de negar la importancia de las emociones en la moral constituye una manifestación del rechazo de nuestra naturaleza. Del mismo modo, el desprecio del cuerpo, su constante vinculación con la biología y la animalidad, es otra forma más de negar lo que de natural hay en el ser humano. Una de las mayores manifestaciones del desprecio del cuerpo la encontramos en el pensamiento cartesiano. Se trata de un pensamiento alejado del cuerpo, de los sentidos –que históricamente se han asociado antes a lo femenino que a lo masculino–, que busca la racionalidad pura –que se ha vinculado con lo masculino–. En este sentido, puede decirse que el método cartesiano, en tanto que se basa en la pura intelectualidad, es “masculino”. Por supuesto, esto no es obstáculo para que, como afirmaba el mismo Descartes, las mujeres puedan acceder a él. Lo que ocurre es que se trata de un método más afín a las experiencias que viven los varones (en tanto que educados para alcanzar un alto grado de independencia en lo que a los afectos se refiere), que a las que viven las mujeres (educadas más bien para estar pendientes de las necesidades ajenas).

Otra cuestión esencial en relación al modelo de razón cartesiana es que se encuentra en la base de la ciencia occidental. Además de la división entre mente y cuerpo, la separación entre sujeto y objeto aparece aquí como algo básico. Nuevamente, es posible aludir a las diferencias de género y sostener que el hecho de poner una gran distancia entre el investigador y el objeto de estudio, con el fin de garantizar la objetividad, es algo que podría considerarse más cercano al modo de proceder de los varones que de las mujeres. Por supuesto, tal cosa no es óbice para que las mujeres puedan adquirir las mismas habilidades que los hombres para el conocimiento científico objetivo, como de hecho ocurre. A este respecto, resulta muy positivo que, desde el feminismo, se plantee la posibilidad de una epistemología diferente capaz de incorporar las características tradicionalmente consideradas femeninas. Se trata de reivindicar que los fundamentos del conocimiento no sean solo la objetividad y la distancia, sino que haya también lugar para la proximidad y la empatía. Desde este novedoso punto de vista, la causa principal de los fallos de comprensión a la hora de acercarse a la realidad para conocerla está en la falta de proximidad entre sujeto y objeto, no en la indefinición de los límites. Se trata, en síntesis, de aproximarse a la naturaleza de una forma menos dominante.

Al compartir esta crítica, no asumo que debamos renunciar a la objetividad científica. La cuestión radica más bien en hacer ver que la separación absoluta entre sujeto y objeto constituye un ideal inalcanzable. Como muestran los conceptos de híbrido y de performatividad, lo humano y lo no humano están en una constante interacción que da lugar a mezclas y combinaciones que impiden establecer límites claros entre lo natural y lo cultural. Este fenómeno afecta también a la ciencia, lo que hace imposible la total separación entre objeto y sujeto.

Otra crítica que se puede hacer a la ciencia, muy relacionada con la división entre naturaleza y cultura, es la frecuencia con la que ha caído en el determinismo biológico. Como propone Lynda Birke (1986, 1998), una forma de captar la complejidad del mundo que nos rodea consiste en acercarnos a él a partir de modelos interactivos de causalidad. Según este tipo de modelos, no es posible hablar de organismo, por un lado, y de ambiente, por otro; es decir, la dicotomía organismo/ambiente no es adecuada para aproximarnos a la realidad. Los organismos no se adaptan a un ambiente estático y pasivo, sino que ambos elementos interactúan, se modifican mutuamente y evolucionan de manera conjunta. Por otro lado, este enfoque nos conduce a fijarnos, antes que en las características que separan a las especies, en las interconexiones que hay entre los organismos, lo que nos lleva, a su vez, a cuestionar el dualismo humano/animal.

Según Lynda Birke, para terminar realmente con el determinismo biológico, que perjudica a las mujeres al naturalizar sus roles, es necesario que nos opongamos también a él en lo que a los animales se refiere. Si mantenemos la creencia de que estos seres son pura biología, será fácil trasladarla después a ciertos seres humanos. Birke invita así a las mujeres a solidarizarse con la causa animalista. Desde el ecofeminismo animalista se critica a la teoría feminista “clásica” el hecho de haber contribuido a sostener la dicotomía cultura/naturaleza y humano/animal. Si tenemos en cuenta que la estructura patriarcal constituye la base de todos los tipos de dominación (sexismo, racismo, especismo, explotación sin control de la naturaleza, etc.), entonces debemos concluir que es necesario encontrar una estrategia común para combatir todos ellos. De este modo, resulta poco útil trabajar por mejorar la situación de las mujeres en la sociedad patriarcal si no se persigue al mismo tiempo la liberación de todos los demás seres discriminados. No debe perderse de vista, además, que es fundamental poner también en entredicho el sistema económico capitalista –vinculado desde su nacimiento a la

estructura patriarcal-, causa de la opresión de millones de seres, tanto humanos como no humanos, y de la explotación sin límites de la naturaleza.

Volviendo a la cuestión del determinismo biológico, una manera de combatirlo, como ya se ha dado a entender, consiste en mostrar que los animales no son máquinas gobernadas por instintos, sino seres complejos, inteligentes y emotivos. Esto se ha logrado gracias a los importantes avances de la etología cognitiva. Esta disciplina científica nos ayuda a tomar conciencia de la complejidad de lo que nos rodea y, de este modo, a comprender que el pensamiento dicotómico no es adecuado si queremos alcanzar un conocimiento más realista del mundo. Asimismo, pone de manifiesto las relaciones que es posible hallar entre la ética y la epistemología. Reconocer que los animales son seres inteligentes y capaces de exhibir una amplia gama de emociones no solo amplía nuestro conocimiento sobre estos seres, sino que además nos obliga a poner en cuestión el trato que reciben, nos impele a ampliar el círculo de la moral. La etología cognitiva nos enseña también que las características que consideramos auténticamente humanas, como, entre otras, la racionalidad y la moral, son fruto de la evolución, y no un don surgido de la nada y concedido en exclusiva a los seres humanos. Existe, así, una línea continua entre la historia natural y la historia del ser humano, lo cual constituye una manifestación más de la dificultad de establecer límites claros entre naturaleza y cultura.

Así pues, si, por un lado, debemos rechazar el determinismo biológico porque no nos ofrece una imagen fiel de la compleja realidad; por otro, hemos de aprender a reconocer que los seres humanos tenemos rasgos biológicos, que somos también naturaleza. La mejor manera de terminar con el maltrato y el abuso hacia los animales consiste, precisamente, en reconocer nuestro parentesco con estos seres. De esta actitud se beneficiarían también todos aquellos seres humanos que se encuentran discriminados porque, de una u otra manera, se los asocia con la naturaleza y la animalidad. Tal ha sido durante siglos el caso de las mujeres. De este modo, tomar conciencia de nuestros vínculos con el mundo natural supondría un paso esencial para terminar con la explotación de unos seres humanos por otros. Por último, no debemos olvidar que conseguir el respeto hacia la naturaleza no es solo una cuestión de justicia, sino que se está convirtiendo ya en un problema de supervivencia. De seguir actuando como hasta ahora, terminaremos por destruir nuestro propio hábitat y por destruirnos a nosotros mismos como especie.

Después de todo lo expuesto, puedo sostener que ha quedado, si no demostrada, sí sólidamente argumentada la hipótesis que planteé al inicio de este trabajo: existe un vínculo esencial entre las dicotomías cultura/naturaleza, hombre/mujer y humano/animal que supone que, para combatir una de ellas, sea necesario combatirlas todas. También creo haber cumplido el segundo objetivo propuesto (el primero está implícito en la tesis) al haber argumentado extensamente sobre la necesidad de superar el pensamiento dicotómico por tres motivos fundamentales: la injusticia que supone la discriminación de millones de seres humanos y el maltrato a los animales; la necesidad de cambiar nuestro modo de relacionarnos con la naturaleza para evitar la destrucción de nuestro propio medio; y la posibilidad de obtener una imagen de la realidad más fiel que la que nos puede ofrecer el pensamiento dualista. Asimismo, pienso que he logrado el tercer objetivo al haber mostrado, apelando a la etología cognitiva, que los animales son seres inteligentes y emotivos que, como tales, merecen consideración moral por nuestra parte.

ABSTRACT

The Relationship between the Dichotomies of Nature-Culture, Male-Female, and Human-Animal in Feminist Thought

Throughout these pages I try to show that there is an essential link between the dichotomies of culture/nature, male/female and human/animal which implies that, to combat one, we need to combat all of them. Feminist theory in general does not accept this hypothesis; it questions the man/woman dualism, but not the other two. This is because their main objective has always been to secure a place for women in culture and humanity. However, this hypothesis is essential in animal ecofeminism. That's why much of this essay is based on the theories falling under that name. As I developed my arguments to show this thesis, other essential problems within feminist theory emerged: the dualisms of reason/emotion and mind/body. In turn, the latter dichotomy led me to make a critique of science and of the subject/object dualism.

As I have just mentioned, the hypothesis I try to prove is that dichotomies of male/female, culture/nature and human/animal are so linked that to fight the first one (that is the purpose of feminism) it is necessary to question, at the same time and to the same extent, the other two. So my first objective is to show that, in Western thought, it has been an essential relationship between these dichotomies. Secondly, I try to show that it is necessary to overcome the dichotomous thinking for three reasons. The first one has to do with justice: it is not fair that women -as well as many other human beings- continue to be today in a subordinate position. We cannot consider fair either that animals are treated as objects. The second reason has to do with our own survival. As long as we consider nature as something external to us that we need to master, we will continue aggravating our ecological problems. The third reason is an epistemological one. Although the dichotomous thinking has been effective as far as tecnoscience is concerned, it does not give us, however, a true picture of reality. The complexity of reality does not fit into radically separated, confronted and hierarchical categories.

My third objective is to show that, regardless of the negative consequences that may arise for humans of human/animal dualism, animals themselves are worthy of moral consideration.

The attempt to prove the hypothesis I propose and to achieve the above mentioned aims led me to the conclusions outlined below.

Peter Singer and Tom Regan, the most influential male theorists who have tried to combat the human/animal dichotomy in order to achieve some moral consideration to animals, have maintained, however, the dualism that separates reason from emotion. By denying the importance of emotions as legitimate source of moral decision, they contribute to reinforce the idea that we must be wary of emotions, for they are variable and capricious. Nevertheless, reason is only one of the elements involved in moral decisions. In addition to this, feelings such as rejection and compassion are essential.

Knowing –as we all know nowadays- the ability of animals to suffer, nobody can rationally oppose the statement that we must not mistreat them. What is missing here is not reason, but moral motivation, that has to do with altruistic affections. Thus, the greatest obstacle to the moral consideration of animals is in our emotions, not in the lack of understanding of the rational arguments which try to make us see that these beings feel and suffer similarly to humans.

If we accept that emotions are a legitimate basis for moral decision and action, it is necessary to search for a moral theory that stems from this belief. The feminist animal care theory, proposed by Josephine Donovan (1994, 2006), is very convincing. It should be noted, however, that leaving concepts like justice to speak in its place of care could imply the maintenance of iniquitous situations for women. Hence, from my point of view, the so called “enlightened ecofeminism”, proposed by Alicia Puleo (2008, 2011), is a really persuasive theory. Enlightened ecofeminism does not renounce to enlightened universalism, it claims equality and women’s autonomy, and promotes the universal value of the ethics of care (applied to humans and to nature). It also affirms the unity and continuity of nature starting from the theory of evolution and our sense of compassion. Thus, the necessity of valuing empathy and care doesn’t prevent us to claim an ethics of principles and the concept of law.

Denying the importance of emotions in morality is a manifestation of the rejection of our own nature. Similarly, the contempt for the body –which we link with biology and animality- is another way to deny that human beings are also part of nature. One of the most important demonstrations of the contempt of the body is Cartesianism. This philosophical doctrine rejects the body and the senses -which historically have been associated with femaleness-, and seeks pure rationality -which has been linked with maleness-. In this sense, we can affirm that the Cartesian method, as far as it is

based on pure intellectuality, is “male”. Of course, this fact does not preclude women from accessing it, as Descartes himself claimed. The question is that this method has more to do with the experiences lived by men (educated to achieve a high degree of independence as far as the affections are concerned) than with the experiences lived by women (educated to be aware of the needs of others).

Cartesian rationalism has been so important in Western culture that it is on the basis of science. Besides the division between mind and body, the separation between subject and object is essential here. Again, we can refer to gender differences and maintain that putting a great distance between the researcher and the object of study, in order to ensure objectivity, could be considered closer to the way of thinking and acting of men than of women. Of course, such a thing is not an obstacle for women to acquire the same skills as men for objective scientific knowledge, as indeed happens. In this regard, it is very positive that some feminist theorists raise the possibility of an epistemology which incorporates the characteristics traditionally considered feminine. This kind of epistemology claims that the foundations of knowledge are not only objectivity and distance, but also closeness and empathy. From this new perspective, the main cause of failures of understanding reality is the lack of proximity between subject and object, not the lack of definition of the limits. We should, in short, deal with nature in a less dominant way.

By sharing this critique, I do not assume that we should give up scientific objectivity. The question is to show that the absolute separation between subject and object is an unattainable ideal. The concepts of hybrid and performativity show that the human and the non-human are in constant interaction, which results in mixtures and combinations that make not possible to establish clear boundaries between nature and culture. This phenomenon also affects science, making it impossible a complete separation between object and subject.

Another criticism that can be made to science, closely related to the division between nature and culture, is the frequency with which it has fallen into biological determinism. As proposed by Lynda Birke (1986, 1998), a way to capture the complexity of the world around us is to approach it starting from interactive models of causality. According to these models, it is not possible to speak of the organism, on the one hand, and the environment, on the other; that is, the organism/environment dichotomy is not adequate to approach reality. Organisms are not adapted to a static and passive environment, but both elements interact, modifying each other and evolving

together. Furthermore, these models lead us to pay attention to the interconnections between organisms, rather than to the characteristics that separate species. That leads us, in turn, to question the human/animal dualism.

According to Lynda Birke, if we really want to put an end to biological determinism –which disfavours women naturalizing their roles- we also have to oppose it as far as animals are concerned. If we maintain the belief that these beings are pure biology, it is easy to apply this idea to certain human beings as well. In this way, Birke invites women to show solidarity with animals. As I have already hinted, animal ecofeminists criticize feminist theory in general because it has sustained the dichotomies of culture/nature and human/animal. If we consider that patriarchal structure is the foundation of every form of domination (sexism, racism, specism, uncontrolled exploitation of nature, etc.), we must conclude that it is necessary to find a common strategy to combat all of them. Thus, it is hardly useful that we try to improve women's status in patriarchal society if we do not pursue simultaneously the liberation of all beings that are discriminated. It should not be overlooked, moreover, that it is also essential to question the capitalist economic system –which is closely linked to the patriarchal structure-, as far as it causes the oppression of millions of beings, both human and nonhuman, and the uncontrolled exploitation of nature.

Turning to the issue of biological determinism, a way to combat it –as I have already hinted- is to show that animals are not machines governed by instincts, but complex, intelligent and emotional beings. This objective has been achieved thanks to cognitive ethology. This scientific discipline helps us become aware of the complexity of reality and, thus, it makes us understand that the dichotomous thinking is inadequate to achieve a more realistic vision of the world. It also shows us the relationship existing between ethics and epistemology. Recognizing that animals are intelligent and emotional beings not only increases our knowledge about them, but it also impels us to expand the circle of morality. Cognitive ethology makes us understand that the characteristics we consider truly human, such as, among others, rationality and morality, are the result of evolution, but not a unique gift that God has given to human beings. Thus, there is a continuous line between natural and human history, which reaffirms that it is very difficult to establish clear boundaries between nature and culture.

If on the one hand, we must reject biological determinism because it gives us a distorted view of reality; on the other hand, we must recognise that human beings have biological features, that we are also nature. The best way to put an end to animal abuse

is, precisely, to recognize our kinship with these creatures. This approach would also benefit all humans who are discriminated because they are said to be close to nature and animality (for instance, women). Therefore, to become aware of our links with the natural world might be the key to put an end to the exploitation of man by man. Finally, we should not forget that respect for nature is not only an issue of justice; it is also a matter of survival. If we continue acting in the same way, we will destroy our own habitat and ourselves as a species.

To conclude, I can affirm that I have argued solidly the hypothesis proposed at the beginning of this essay: the dichotomies of male/female, culture/nature and human/animal are so linked that to fight the first one it is necessary to question, at the same time and to the same extent, the other two. I believe I have also achieved the second objective (the first one is implicit in the hypothesis) having argued at length about the need to overcome the dichotomous thinking for three main reasons: the injustice which implies the discrimination against millions of human beings and the mistreatment of animals; the need to change our way of relating with nature to prevent the destruction of our own environment; and the possibility of getting a more realistic image of reality than that which is given to us by dualistic thinking. Finally, I think I have also achieved the third aim, as I have shown, on the basis of cognitive ethology, that animals are intelligent and emotional beings that deserve moral consideration.